Carlos Mondragón González
Carlos Olivier Toledo
(coordinadores)

MINORÍAS RELIGIOSAS: el protestantismo en América Latina

Política, economía y sociedad en América Latina y el Caribe

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Nacional Autónoma de México

Rector
Dr. José Narro Robles

Secretario General
Dr. Eduardo Bárzana García

Secretario de Desarrollo Institucional
Dr. Héctor Hiram Hernández Bringas

Coordinadora de Humanidades
Dra. Estela Morales Campos

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Director
Dr. Adalberto Santana Hernández

Secretaria Académica
Dra. Margarita Aurora Vargas Canales

Secretario Técnico
C.P. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones
Lic. Ricardo Martínez Luna

Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina

COLECCIÓN
POLÍTICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

17

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Carlos Mondragón González
Carlos Olivier Toledo
(coordinadores)

Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina

Universidad Nacional Autónoma de México
México, 2013

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del proyecto de investigación PAPIIT IN304109: "Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural: Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales". Responsable: Carlos Mondragón González.

BX4832
.5
M55 Minorías religiosas : el protestantismo en América Latina / Carlos Mondragón González, Carlos Olivier Toledo, coordinadores.
-- México : UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2013.
268 p. -- (Colección Política, Economía y Sociedad en América Latina y el Caribe ; 17).

ISBN 978-607-02-4244-1

1. Protestantismo – América Latina – Historia. 2. Minorías religiosas – América Latina – Historia. 3. Pentecostalismo – América Latina – Historia. 4. América Latina – Historia de la iglesia.
I. Mondragón González, Carlos, ed. II. Olivier Toledo, Carlos, ed.
III. Ser.

Diseño de la cubierta: D.G. Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: abril de 2013
Fecha de edición: 15 de abril de 2013
D.R. © 2013. Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán
C. P. 04510, México, D.F.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Torre II de Humanidades, 8° Piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.
http://www.cialc.unam.mx
Correo electrónico: cialc@unam.mx

Facultad de Estudios Superiores de Iztacala
Av. de los Barrios núm. 1, Los Reyes Iztacala, Tlalnepantla
C. P. 54090, Estado de México, México.
www.iztacala.unam.mx

ISBN 970-32-3582-4 (colección)
ISBN 978-607-02-4244-1 (obra)

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Prólogo 9
Horacio Cerutti Guldberg

Las creencias del "otro" y la visión del científico social . . . 15
Felipe R. Vázquez Palacios

Minorías religiosas y contexto social
en la América Latina, siglo xx 35
Carlos Mondragón González

Alcoholismo y locura: El caso de las sociedades
de temperancia en México, 1900-1913. 53
Carlos Olivier Toledo
Ma. de Lourdes Jacobo Albarrán

Niñas, mujeres, madres: el papel de la mujer metodista. . . 75
Sandra Guadalupe Jaime López

Protestantismo, nación y modernidad
en la Argentina, siglo xix 97
Norman Rubén Amestoy

La consagración del cuerpo en jóvenes pentecostales:
un registro psicológico 127
Ma. de Lourdes Jacobo Albarrán
Carlos Olivier Toledo

Miedo, control y disuasión en el pentecostalismo chileno. Las representaciones del infierno en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, 1928-1950 147
Miguel Ángel Mansilla

Manuel Aguas: de sacerdote católico a precursor del protestantismo en México. La ruptura de 1871 175
Carlos Martínez García

Jóvenes y religión en América Latina: un debate necesario 209
Ariel Corpus

Los hijos de Lutero en México: un recuento histórico con nombres 237
Leopoldo Cervantes-Ortiz

Directorio de colaboradores 267

PRÓLOGO

Por una gentil invitación de los coordinadores para prologar este volumen he tenido el privilegio de leerlo y me ha dado una inmensa satisfacción comprobar lo bien pensados y escritos que están los textos que lo integran, así como las referencias atinadas a fuentes relevantes, lo cual muestra el esfuerzo de investigación que hay detrás.

Sería una pretensión inaudita la de brindar en estas breves líneas una síntesis o un acabado resumen del contenido de esta obra. Fruto de un proyecto de investigación colectivo que ya se advierte consolidado, toca innumerables aspectos neurálgicos de la realidad socio-histórico-cultural-simbólica en la región. La dimensión religiosa, tan vituperada y tantas veces pretendidamente invisibilizada de la vida pública, aunque su presencia sea evidente, se agranda en interés y capacidad de sugestión cuando se trata de minorías, particularmente protestantes. La Reforma desde el siglo XVI marcó a fuego su devenir y las demandas de estudios pertinentes siguen sucediéndose a pesar de todo lo ya avanzado en ese terreno.

Conviene quizá, a modo de sugerente "anzuelo" para quienes se internen en la lectura de este volumen, consignar algunos tópicos de especial interés (en este caso, cuando menos, para quien esto escribe).

Reconocer que las creencias religiosas articulan dimensiones de ser y deber ser constituye un punto nodal. Lo interesante es que en relación con ellas, las dimensiones simbólicas se articulan con conflictos sociales y exceden el ámbito de lo sagrado como tal. En otras palabras, sin el respeto a las creencias de los otros, aún cuando no se compartan, difícilmente se podrá avanzar en la satisfacción de anhelos humanos de plenitud.

Las heterodoxias y sus narrativas correspondientes requieren ser examinadas con detalle y respeto en sus respectivos contextos históricos, su variedad de posiciones y los intereses en juego. En el contexto heterodoxo, las interpretaciones de la realidad y del canon bíblico también se pluralizan. Aquí resulta indispensable recuperar el valor del Estado laico para que la tolerancia y la libertad de conciencia se puedan ejercer de manera coherente por minorías y mayorías.

El volumen que aquí introducimos agrupa trabajos sobre diversos temas sociales que han acompañado la historia de las diversas Iglesias protestantes latinoamericanas en los últimos doscientos años: el problema del alcoholismo, el papel de la mujer, la problemática de los jóvenes, el pentecostalismo, la educación, la libertad religiosa, etc., son algunos de los temas que aquí se abordan.

Como se documenta históricamente en el presente volumen, la locura producida por el alcoholismo fue objeto de atención terapéutica por parte de congregaciones protestantes en diferentes modalidades a fines del siglo XIX y principios del XX. Diversas dimensiones de lo humano fueron abordadas en la búsqueda de salidas a semejante lacra social: emociones, pasiones, alucinaciones, etc.; es decir, intemperancias. Todo sugería un retorno a la temperancia o racional gobierno de sí mismo como el único camino para acabar con uno de los graves problemas que enfrentaba la sociedad mexicana hace un siglo. Para las Iglesias minoritarias, la oración representó un instrumento insuperable supuestamente aquietando al individuo. Como se señala en el capítulo tres: “la oración era considerada como el

encuentro consigo mismo y con el otro en el Otro". Junto a las prácticas propiamente religiosas, las Iglesias protestantes echaron mano de terapias alternativas, como la homeopatía, con el fin de acabar con el alcoholismo, uno de los principales problemas de salud pública en la época que se aborda.

En esta obra, la mujer mexicana, y en especial la mujer metodista, constituyen otro punto de atención. Basta recuperar un fragmento de un texto de 1892 de esta minoría religiosa el cual brinda pistas para este sutil examen de su rol en el México decimonónico y sus variantes ulteriores. En referencia a la educación de la mujer, se afirma: "La instrucción, el estímulo y el ejemplo enseñan a someterse al suave yugo de la conciencia y el deber. Con el ejercicio, esta sumisión se convierte en hábito y llega a ser una especie de necesidad, formándose así el carácter".

Por otro lado, también se abordan en este libro las complejas relaciones entre modernidad y nación; aspectos relevantes de la reflexión liberal decimonónica en relación con la supuesta convergencia entre libertad e igualdad, así como las complicadas relaciones entre economía y política. Y en este contexto, el tema de la evangelización protestante en Latinoamérica, según como fuera entendida y aplicada, valdría de acicate para la autonomía y el respeto al individuo.

Sobre el caso del pentecostalismo —el sector mayoritario dentro de estas Iglesias—, se incluye en este libro un trabajo por demás sugerente sobre el lugar del cuerpo y su entronque con el Espíritu Santo de la tradición cristiana. La oscilación que se da "entre el placer y la norma" sigue tensando la vida cotidiana de muchos creyentes hasta el día de hoy.

En el mismo texto, se reconstruye en perspectiva histórica lo que ha sido la concepción del infierno en esta minoría religiosa, lo que resulta sugerente ya que resalta el papel de la arsonfobia para las pasiones. Como metáfora, y terrible realidad para muchos creyentes, el autor del texto afirma: "el infierno es la inexistencia de la elección".

En este sentido, y como lo muestra la historia del cristianismo, la lectura de la Biblia suele resultar un elemento detonador inimaginable. De cómo se realiza esa lectura y sus variantes hermenéuticas, ha dado como resultado alternativas sumamente contrapuestas. La difusión de la "lectura personal" de este libro, propia del protestantismo más clásico, ha conducido en muchos casos a excomuniones, rupturas y enfrentamientos, como los que provocó en su tiempo Lutero al traducir la Biblia al alemán popular y el rechazo irracional de la Iglesia romana. Aunque parezca curioso, no conviene desatender estos aportes, siempre complejos por el impacto que esto puede llegar a tener en la conciencia de los individuos.

Otro tema más que se aborda en esta obra tiene que ver con la problemática que viven los jóvenes en las Iglesias. ¿Cuál es la relación de éstos con la religión? Ante todo, se requiere precisar de qué jóvenes se está hablando. Lo indiscutible es que en la conformación de las identidades juveniles, "lo simbólico y las narrativas" siguen jugando un papel vertebral. A ello se añade el sentido de la "inclusión" social que la adherencia o pertenencia a un grupo religioso refuerza en el individuo. En el caso de las Iglesias protestantes latinoamericanas, no se puede descuidar el rol de la "industria cultural religiosa" que en estas minorías ha surgido en las últimas décadas y de la que se da cuenta en el capítulo nueve.

El "molde" que imprime la formación o modelación religiosa resulta muy difícil, si no imposible, de transgredir de modo absoluto. Recuperar testimonios de actores sociales concretos como los que aparecen en este libro resultan estimulantes y provocadores, además del reconocimiento a experiencias irrepetibles. Así, en este texto se circula por diversos tiempos y países (México, Chile, Brasil, Argentina, etc.) en esfuerzos por comprender mejor lo que se es y lo que ocurre. Siempre propiciando una convergencia disciplinaria fecunda donde la psicología, ciencia social generalmente no muy retomada, juega en esta obra un papel muy sugestivo.

Finalmente, quizá se podrían redondear estos comentarios o pistas preliminares para despertar el interés de más y mejores lecturas en las nuevas generaciones con las palabras contundentes del brasileño Rubem Alves, citadas en el último de los trabajos de este libro:

> "No somos lo que somos por los conceptos o ideas que tengamos. Tenemos las ideas que tenemos por ser lo que somos".

Horacio Cerutti-Guldberg
Cuernavaca, Morelos, 30 de enero de 2013.

LAS CREENCIAS DEL "OTRO" Y LA VISIÓN DEL CIENTÍFICO SOCIAL

Felipe R. Vázquez Palacios

Es común que, como científicos sociales, cuando analizamos las creencias y prácticas religiosas lo hacemos a través de ciertas manifestaciones como los ritos, las danzas rituales, las formas de cultos, etc.; con los cuales los individuos agradecen, desde su creencia, los favores divinos. Como investigadores, reconocemos los valores, actitudes e ideas con las cuales los seres humanos se proporcionan una base que trasciende el aquí y el ahora de la experiencia cotidiana y que da sentido a su vida, así como respuestas a las preguntas concernientes al destino.[1] Sin embargo, la diversidad de creencias que han surgido con el paso del tiempo ponen muchas veces en tela de juicio la propia creencia.[2] Ya Rudolf Otto advertía que la creencia en lo sagrado era afectada por el racionalismo, restringiendo la idea de lo

[1] Según Weber, las creencias religiosas representan la elaboración de diferentes soluciones integradas racionalmente que se dan a problemas derivados de los hechos básicos de la condición humana: contingencia, impotencia y escasez.

[2] Heidegger planteaba que ya no somos no creyentes porque Dios, en cuanto Dios, haya perdido su credibilidad ante nosotros, sino porque nosotros mismos hemos abandonado la posibilidad de creer en la medida en que ya no podemos buscar a Dios. Martin Heidegger, "La frase de Nietzsche: Dios ha muerto", en *idem.*, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 157-198.

santo a aquellos aspectos de Dios que podían conceptualizarse y expresarse en términos intelectuales.[3] Señalaba, también, que Occidente tendía a confundir la idea original de lo santo con las concepciones éticas, y a ver lo santo como algo que de alguna forma sería sinónimo de lo completamente bueno o bien absoluto. Lo santo, para Otto, es algo que está más allá de las concepciones racionales y éticas.[4] Tal vez por ello la antropología, como disciplina que surge con la modernidad y la secularización, ha tendido a darle la vuelta a lo específicamente "religioso" de las creencias, abstrayéndolas a fenómenos simbólicos y sociales.[5] Y es en este contexto que aflora la pregunta: ¿cuál es el papel del antropólogo frente a las creencias religiosas?

El análisis antropológico y sociohistórico de las creencias

Como antropólogo he observado que cuando la creencia del creyente es puesta en duda, éste intenta buscar inmediatamente en otra parte ese núcleo de formulaciones que le dan seguridad y sentido a su existencia. En la búsqueda de lo sagrado aparece el "otro" en esa "alteridad perturbadora e inaccesible", como dice Certeau.[6]

Hoy día surgen nuevas prácticas religiosas que las Iglesias adaptan y adoptan con la finalidad de no perder la garantía social y cultural que tienen como agentes y espacios de "sacramentalidad" que se les ha conferido. Es en este proceso donde el

[3] Rudolf Otto, *La idea de lo santo*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

[4] Lo único que nos es dado es creer que creemos. O, de modo más dramático y vertiginoso, "creer a pesar de la creencia de que no se cree".

[5] Hay que tener en cuenta que adentrarse en el análisis de las creencias religiosas implica entrar en el terreno de lo sensible e incomprensible, pero que muchas de las veces estas creencias aparecen como el único referente de verdad que el ser humano posee.

[6] Michel De Certeau, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

quehacer antropológico, en cuanto pensamiento del "otro", observa que las creencias se viven socialmente, dialogando con el "otro" (donde por cierto el antropólogo no está excluido) y donde es necesario analizar, desde una perspectiva crítica, tanto la creencia del "otro" como también la propia.

En este sentido, como antropólogos creemos lo que la gente nos dice que cree. Es decir, creemos lo que oímos aunque carezcamos de certeza, porque confiamos en el informante. ¿Cuántas veces hemos visto en nuestros entrevistados que la creencia religiosa es el único referente de verdad que poseen?,[7] especialmente en un mundo secular donde es cada vez más difícil tener certezas debido a que estamos ante una creciente diversidad de creencias y de conceptos de Dios[8] en donde no hay acuerdos.[9] Lo anterior ha provocado confusión y pobreza en la conceptualización y análisis de lo religioso, especialmente cuando como analistas sociales nos encerramos en supuestas verdades objetivas o en la rigurosidad metodológica cientificista.

[7] Pouillon muestra las diferentes connotaciones de las que el verbo *creer* goza en el idioma francés. Explica que la naturaleza gramatical del verbo "creer" es tal que tenemos una polisemia del término la cual se presta para equívocos. Pouillon identifica tres usos que pueden ser traducidos como "confiar/creer en" [*croire à*], "creer que" [*croire que*] y "creer en" [*croire en*]. De aquí resultan dos ambigüedades: por un lado, el creer se presenta como un modo de aprehensión distinto e incluso opuesto a la percepción y al conocimiento empírico. Pouillon sostiene que al afirmar que "creemos" introducimos una sombra de duda en la declaración. Afirmar que se cree no es lo mismo que afirmar que se sabe. Decir que se cree en Dios es muy distinto a decir que se sabe que Dios existe. Por otro lado, encontramos la ambigüedad producto de la coexistencia de dos sentidos distintos y no siempre compatibles: *croire* como representación o enunciación de un sistema de creencia y *croire* como confianza o crédito. Esta última acepción se basa en la convicción de que "la entidad a la que se otorga *croyance* la retorna bajo la forma de ayuda o protección", citado por Diego Cagüeñas Rozo, "Las distancias del creer: secularización, idolatría y el pensamiento del otro", en *Revista de Estudios Sociales*, (Redalyc), núm. 34, diciembre de 2009, pp. 129. Disponible en la red: http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=81512359012.

[8] Hitler, Obama, Bin Laden, representan diferentes conceptos de Dios, muy distintos al Dios de los profetas bíblicos, por ejemplo.

[9] La idea de Dios es como todos los indefinibles: amor, odio, felicidad y todos los valores.

Es útil señalar que las concepciones de Dios se han multiplicado con el paso del tiempo. Estas aparecen bajo formas diversas, tales como aquello que colma y apacigua los anhelos y los miedos más profundos del ser humano. Por ejemplo, en el ámbito de la filosofía, Descartes, Pascal, Hegel, Feuerbach, Heidegger y Kant, por mencionar sólo algunos casos, desarrollaron concepciones alrededor de la idea de Dios con la finalidad de llegar a construir categorías e introducirlas en su interpretación del mundo. En este sentido, Häring ha observado que en diversas corrientes del pensamiento moderno hay el consenso de que sabemos muy poco de Dios como para formular una idea coherente. Él es y permanecerá siendo un misterio que cruza toda la existencia humana, ya que carecemos de los conceptos adecuados para poder hablar de "Dios" y de nuestra experiencia religiosa de forma clara debido a que en la sociedad Dios se muestra, a lo sumo, como una "condición de posibilidad" de la propia experiencia, la cual se expresa a través de símbolos muy variados. Las discusiones sobre Dios están entremezcladas con anhelos y miedos.[10]

El análisis antropológico presenta diversas posturas en relación a cómo los científicos sociales han abordado las creencias. Edward Tylor, por ejemplo, quien provenía de una familia de cuáqueros y que ejerció una fuerte influencia en los etnólogos del siglo XX, consideraba que las creencias debían ser explicadas de manera natural y funcional dentro del mismo contexto sociocultural analizado, relacionando todos sus aspectos teológicos y rituales ceremoniales mediante teorías de causación psicológica o sociológica.[11] Para Tylor, el alma era clave para trazar un esquema evolutivo de las creencias religiosas, desde el animismo elemental hasta llegar al monoteísmo propio de la re-

[10] Hermann Häring, "La relevancia de la forma de Dios en el mundo contemporáneo", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Teología "¿Ha Muerto Dios?", Universidad del Claustro de Sor Juana Inés de la Cruz, ciudad de México, 2009.

[11] Edward Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, New York, Gordon, 1974.

ligión occidental.[12] Es significativo observar que Tylor negó la existencia de dioses supremos entre pueblos primitivos, suponiendo que conceptos como "dios supremo" sólo podría aparecer posteriormente en la civilización como resultado de una lenta evolución desde creencias animistas primitivas.[13]

James G. Frazer, por otra parte, quien por cierto fue educado en la fe presbiteriana, ve a las creencias como una propiciación o conciliación de poderes superiores al hombre que se cree dirigen y controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana.[14] Para él, los pensadores primitivos interpretaron el orden de sus ideas por el orden de la naturaleza y se imaginaron que el control que tenían sobre sus pensamientos se podía transferir al control de la naturaleza. La religión, según Frazer, implica pri-

[12] Al hombre "primitivo", según Tylor, le llamaron poderosamente la atención tres tipos de fenómenos: la muerte, los sueños y el éxtasis (trances, visiones). Surgió de aquí para el hombre con "mentalidad infantil", muy próximo a los animales, una confusión que se resuelve por medio del concepto de un principio vital o la existencia del alma. El hombre atribuye alma a las demás cosas: árboles, montes, piedras. Posteriormente, en un paso más de su evolución, deriva la supervivencia del alma observando sucesivos fenómenos y, posteriormente, descubre la necesidad de "un más allá" donde el alma recibe su recompensa. Los antepasados, una vez desprovistos del cuerpo, permanecían como espíritus puros que podían tomar "posesión" de cuerpos ajenos, incluso en objetos y animales, que adoptaban como nueva morada. De ciertos materiales, una vez raspados o tallados, se construyeron moradas especiales para los espíritus, dando lugar a imágenes, pinturas e ídolos. De ahí se derivaron dioses del grupo, de la naturaleza y, posteriormente, el dualismo de dioses-espíritus buenos y malos, de la luz y de las tinieblas. El monoteísmo resultó de dar preferencia a uno de los dioses hasta llegar al concepto del ser que todo lo penetra. Véase Felipe R. Vázquez Palacios, "Algunos aportes antropológicos en el estudio de la religión", en *La Palabra y el Hombre*, (México, Universidad Veracruzana), núm. 86, 1993, pp. 53-64.

[13] Tylor atrajo una fuerte influencia con esta teoría animística evolutiva. Especialmente entre los etnólogos, que hallaron un marco donde localizar sus hallazgos sobre fetiches, culto a los antepasados, hadas, geniecillos, almas y panteones de los diversos pueblos estudiados.

[14] James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Su contribución más influyente es que la magia y la religión describen dos mundos diferentes y que la magia había precedido a la religión. Por lo tanto, claramente se asume que el curso de la naturaleza es en cierta medida flexible y variable, y que es posible persuadir o inducir a los seres poderosos que la controlan a cambiar en nuestro beneficio la corriente de acontecimientos.

mero una creencia en seres sobrenaturales que rigen el mundo y, segundo, conseguir los favores de ellos. Con Frazer y Tylor se mantuvo que algunas creencias eran más ciertas que otras y, por tanto, superiores y más avanzadas. Con ello comienza el intento de dividir los tipos de comportamiento orientados hacia los entes y fuerzas sobrenaturales en religiosos y mágicos. Los científicos sociales vieron en el análisis de las creencias religiosas de Frazer elementos claves para desentrañar el control del comportamiento social.

Años después, Émile Durkheim, quien creció en un entorno judío aunque no se asumió como tal, afirmaba que no hay creencias mejores o peores, verdaderas o falsas, pues todas responden a las condiciones peculiares de determinada existencia humana.[15] Como producto de sus investigaciones, llegó a la conclusión que las creencias religiosas son un fenómeno eminentemente social, donde los individuos no importan. Lo principal es ver cómo viven estas representaciones colectivas que son convenientes a la sociedad formada por mitos-creencias y ritos-ceremonias, que se desarrollan en un individuo dividido entre lo sagrado y lo profano.[16] Las creencias, para él, tienen la capacidad de someter y obligar a los individuos a una misma manera de pensar y obrar.

Lo sagrado es el fundamento de la sociabilidad, es lo cohesivo; lo profano es lo útil, práctico e individual. Con Durkheim, los científicos sociales encuentran un gran avance teórico metodo-

[15] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

[16] Con este postulado rechaza la concepción naturalista y animista de la religión de Tylor, el cual quería basar un fenómeno eminentemente social como la religión en estados psicológicos individuales. Durkheim convierte al hombre en depositario de los hechos sociales. A su vez, ataca las teorías totémicas de Frazer por no superar el sentido profundo del tótem reduciéndolo a un símbolo individual o a una práctica generalizada fruto de tendencias particulares. El principio totémico, afirmaba, no es otra cosa que la fuerza religiosa de la sociedad, es el poder que el grupo necesita para su existencia. Pretende encontrar las leyes que fundamentan su sociología en el estudio del fenómeno religioso. Al buscar la más primitiva creencia religiosa intenta no sólo encontrar creencias y ritos, sino también el origen de la ciencia, los primeros sistemas de representación del mundo.

lógico, así como la forma de transformar las creencias religiosas en representaciones colectivas a través de las cuales la sociedad adquiere conocimiento del mundo. Dichas representaciones anteceden toda existencia individual, las creencias no pueden sino derivar de la experiencia ritual. Dicho de otro modo, creer no es tanto un "estado interior" como un hecho social. Antes que tratarse de contenidos psicológicos o intelectuales, las creencias son uno de los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma. El pensamiento de Durkheim nos alienta a afirmar que en la forma en que construimos nuestras creencias religiosas es como estamos construyendo la idea de sociedad, y lo que es quizá más importante, la idea de nuestra trascendencia.[17]

Radcliffe Brown, por su parte, trata el fenómeno de las creencias religiosas más por sus efectos que por sus causas.[18] Se preocupa menos por encontrar el origen de ellas y pone mayor interés en distinguir las funciones estructurales de aquellas otras funciones que Malinowsky y otros asociaban a las necesidades biopsicológicas de los individuos.[19] Para Brown, las creencias, mitos y ceremonias son expresiones simbólicas de sentimientos, producto de las exigencias impuestas por el sistema social. Las creencias y prácticas religiosas producen y fortalecen las relaciones sociales y, mediante ellas, se da el orden social. La naturaleza de las creencias, sean del tipo que sean, hay que buscarlas siempre en relación con el sistema social en compañía de las formas de cohesión y orden social que se requieren.[20] En esta

[17] Quizá habría qué ir más allá y decir que las creencias pueden ser la representación de la sociedad en dos niveles: lo que *es* la sociedad y lo que *debe ser* la sociedad.

[18] Radcliffe Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

[19] Bronislaw Malinowsky, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, 1982.

[20] Para Brown, la sociedad consta de partes interdependientes formando un sistema unitario y coherente, las creencias son una de esas partes esenciales. Aunque advierte que cada sociedad difiere de otra en su estructura y constitución, por lo que también una creencia religiosa puede ser diferente en sociedades distintas; lo que no cambia es su función y su relación con las otras partes constitutivas de la sociedad.

misma línea, Marcel Mauss sostiene que las condiciones sociales son el germen de las categorías mentales del individuo.[21] Ve el simbolismo como el mediador entre el mundo natural y el mundo social. Al igual que Malinowsky, observa la intervención de las creencias religiosas en los movimientos sociales, armonizando con las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales.[22]

Una postura que quizá varios científicos sociales hemos compartido en esta aventura del análisis de las creencias religiosas ha sido la de Edward Evans-Pritchard, quien por cierto se convirtió al catolicismo hacia el final de su vida.[23] Él sostuvo el hecho de que como científicos sociales debemos de dar cuenta de las creencias y prácticas religiosas en términos de la totalidad de la cultura y la sociedad en que se presentan; que debe verse en ellas una relación de partes entre sí dentro de un sistema coherente, siendo cada parte significativa sólo en relación con las otras. Y a su vez, al sistema sólo significativo en relación con otros sistemas institucionales en cuanto partes de un conjunto de relaciones más amplias.

Un caso aparte es la concepción de Victor Turner en cuanto al análisis de las creencias religiosas (quien también se convertiría al catolicismo).[24] Turner sugiere que la religión no está determinada por nada distinto a ella misma y, en consecuencia, no puede ser reducida a ningún tipo de explicación etnográfica. En consecuencia, todo intento académico de explicar las

[21] Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral Editores, 1970.

[22] En una formación social concreta vamos a encontrar una serie de elementos religiosos imbricados en acciones, instituciones, aparatos, grupos, movimientos etc., que denotan formas religiosas plausibles dentro de un contexto cultural determinado. Las creencias religiosas, lejos de ser un manto uniforme tendido sobre la sociedad, son un ensamblaje diverso de conceptos y pautas de comportamiento de individuos en interacción constante con diversas condiciones socioeconómicas, políticas y culturales que se encuentran fundamentalmente en el contexto regional y local.

[23] Edward Evans-Pritchard, "Religion and the Anthropologists: The Aquinas Lecture", en *Social Anthropology and Other Essays*, Nueva York, The Free Press, 1966, pp. 155-171.

[24] Victor Turner, *Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu*, Manchester, University Press, 1962.

creencias religiosas sólo termina destruyendo "aquello que hiere y amenaza su autosuficiencia". Plantea que la "vida interior" del antropólogo es clave para descifrar la "vida interior" de los "otros"; pero que, por ello mismo, el saber que pueda desprenderse de tal relación no pertenece al ámbito de la antropología. En otras palabras, en este punto el antropólogo ha dejado de serlo. Por ello no debería sorprendernos que Evans-Pritchard confiese al final de su estudio sobre la religión de los Nuer que "en este punto el teólogo toma el lugar del antropólogo",[25] como si no hubiese otra vía hacia la comprensión del verdadero significado de cualquier fenómeno religioso.[26]

Obviamente este punto ha suscitado dentro de los científicos sociales un gran debate. Clifford Geertz, por ejemplo, asume una posición distante frente a la esfera de las creencias religiosas, ya que no considera las creencias del antropólogo de especial interés en gran medida porque para él los sistemas de creencia son sistemas simbólicos.[27] Enfatiza que el antropólogo debe distinguir entre el creer "en medio del ritual" y el creer como producto de "la reflexión acerca de tal experiencia". Esta distinción le permite demostrar que las creencias religiosas no son meras "inducciones desde la experiencia" o manifestaciones exteriores de una interioridad inalcanzable, sino expresiones de la previa aceptación de una autoridad externa al individuo; de ahí la importancia del ritual.[28] Encontramos, entonces, que Geertz llega a una concepción bastante cercana a la propuesta por Durkheim: las creencias no agotan la dimensión de lo sagra-

[25] Edward Evans-Pritchard, "Religion and the Anthropologists: The Aquinas Lecture", *op. cit.*, p. 171.

[26] Ya San Agustín planteaba en el siglo IV d. C., que la reflexión sobre Dios sólo puede hacerse desde la creencia.

[27] Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 87-125.

[28] Las creencias adquieren intensidad únicamente en el contexto del ritual, puesto que es dentro del universo simbólico donde éste les da forma y razón de ser encontrando pleno sentido. El mundo simbólico preexiste a todo acto de creer y dicho mundo se abre paso a través de la autoridad ritual hacia cada psique individual.

do y, por tanto, no es necesario compartirlas para entenderlas desde un punto de vista etnográfico. Para ello debería ser suficiente reducirlas y describirlas como fenómenos simbólicos y sociales.

Peter L. Berger, luterano heterodoxo, es sin duda uno de los científicos sociales que más seguidores han tenido en el análisis de las creencias.[29] Para él, éstas aparecen fuera del individuo y están presentes en su realidad; el individuo no puede comprenderlas por introspección, debe salir a conocerlas así como aprender su naturaleza. Las creencias encierran significados que se materializan a través de conocimientos y experiencias en la práctica cotidiana.[30] Además, proveen a los individuos de sentido; con ellas se construyen las rutinas con las cuales los creyentes se conducen en la vida cotidiana. Dichas creencias pueden cambiar y alterar los patrones de conducta o adquirir nuevos conocimientos. Cuando se presenta un problema que no se puede resolver, generalmente conlleva a lo que el autor llama "crisis de sentido", es allí donde surgen nuevos paradigmas de acción y conocimiento que se manifiestan en creencias, las cuales brindan una nueva oferta simbólica donde lo sagrado es lo que da sentido a la existencia y hace aceptar la vida. Luego entonces, las creencias son construcciones intersubjetivas, mundos compartidos que presuponen procesos de interacción y comunicación mediante los cuales se comparten con los otros y se ex-

[29] Peter L. Berger y Tomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2001; *idem.*, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997.

[30] Y es que para Berger y Luckmann las creencias, así como también la sociedad en su conjunto, se entienden en términos de un continuo proceso dialéctico compuesto de tres momentos: externalización, objetivación e internalización. El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización que es la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes, y segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto a realidad significativa y social. Esta aprehensión no resulta de las creaciones autónomas de significado por individuos aislados, sino que comienza cuando el individuo asume el mundo en el que ya viven "otros". No sólo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del "otro".

perimenta a los otros en una realidad dada. Las creencias se construyen y reconstruyen no sólo con y mediante los semejantes contemporáneos, con quienes se establece interacción directa; sino también con los antecesores y sucesores, los que nos han precedido y nos sucederán en la historia. Las creencias como el conocimiento, según Peter Berger, circulan con evidencia anónima, independientemente de los seres humanos y las situaciones que las crearon. Las creencias así como los conocimientos son realidades dadas y, por lo tanto, tienen posibilidad existencial y reproducción elegida cotidiana.

Tropezando con la misma piedra

Ante todas estas propuestas, parece que los científicos sociales, a pesar de tener el ojo crítico de la disciplina, nos encontramos tropezando una y otra vez con la misma piedra. ¿Es necesario creer lo que el "otro" cree para comprenderlo? ¿Es posible comprender algo que no se comparte? ¿Qué más puede decir un antropólogo de las creencias que analiza que no pueda decir un creyente de su propia creencia? ¿Es posible ser militante de alguna creencia religiosa y al mismo tiempo analista social de un grupo religioso?

Cagüeñas afirma que durante su corta historia la antropología ha funcionado como si *no* fuese necesario compartir las creencias del "otro" para la producción de saber etnográfico.[31] Frecuentemente se hace explícita una cierta necesidad de ignorar tales creencias o, por lo menos, de suspenderlas, de ponerlas entre paréntesis si lo que se busca es alcanzar un saber más fiel a la realidad. Porque sabemos muy bien que estas preguntas no pueden constreñirse a cadenas objetivas de pruebas, ya que no sólo superan nuestros conceptos, sino que son anteriores

[31] Diego Cagüeñas Rozo, "Las distancias del creer: secularización, idolatría y el pensamiento del otro", *op. cit.*

a todos nuestros mundos lingüísticos. Están dentro de la cultura e, incluso, por encima de ella. Sin embargo, desde un enfoque antropológico, las creencias se describen en relación con la sociedad (se han antropomorfizado e incluso se han aculturado), y es que sólo así es como los creyentes pueden relacionarse con ellas.

Hans Küng (sacerdote católico reconocido ampliamente en el ámbito católico y protestante como representante de la teología crítica contemporánea) ha señalado a este respecto que la racionalidad externa se entrega a un camino de pensamiento empírico y objetivante, que construye pruebas fuertes y excluye toda subjetividad. La racionalidad interna, en cambio, busca representarse a la realidad desde dentro, desde las experiencias comprensivas, es decir, intenta comprender las cosas hermenéuticamente. Y se pregunta: ¿por qué en la cultura contemporánea y en su pensamiento cientificista ambas perspectivas están radicalmente separadas?

La reflexión de Küng nos lleva a proponer que no podremos concebir las creencias y las prácticas religiosas sin tomar en cuenta sus rastros en el mundo empírico o haciendo de lado el trato personal y comprometido con la realidad. Hermann Häring (filósofo católico y teólogo crítico) opina que: "Una cultura que ya no reconcilia (refiriéndose a la racionalidad externa e interna) estos dos aspectos, no se halla ya consigo misma".[32] A partir de este argumento,[33] se propone que todos los análisis y estudios sobre las creencias religiosas estén guiados por el esfuerzo de culminar en una *creatividad* común, que conduzca a nuestra cultura a un lenguaje nuevo, común e integrante. Sólo así los resultados

[32] Hermann Häring, "La relevancia de la forma de Dios en el mundo contemporáneo", *op. cit.*

[33] Häring echa una mirada en el mundo de las ciencias naturales, humanas y sociales, pero sólo encuentra resultados parciales en los que se habla más sobre el propio mundo de la interpretación o de la interpretación de las escrituras, que sobre la calidad de las teorías de las ciencias. Se establecen discusiones, comparaciones de aserciones, pero muy poco se hace para obtener una comprensión nueva sobre las creencias en torno a Dios.

penetrarán a la conciencia común. Aunque una postura se haga falsa con respecto a la otra, lo más importante es que las creencias cada vez estén más entretejidas con el cosmos simbólico y la realidad en que se vive, al cual pertenecen por naturaleza.

Como podemos observar, hasta ahora, como científicos sociales, pocas veces hemos tenido la suficiente capacidad para relacionar los testimonios, los relatos, las conversiones, los milagros, entre otros, de los que nos hablan las creencias religiosas. Por lo general, observamos y analizamos las necesidades de la sociedad sin ligarlas con el plano simbólico y divino que ésta tiene. Como que las "estetizamos" —como dice Certeau—;[34] es decir, dejan de ser ciertas (pensables) y eficaces (operativas). Aunque por supuesto, muchas veces no dejan de ser bellas: como una fiesta, un ritual, un canto, un silencio, una oración, un efímero éxtasis de comunicación colectiva. Al analizarlas, los científicos sociales las neutralizamos, les quitamos lo cierto y lo útiles que son para cada creyente la mayoría de las veces; todo esto es pasado por alto al ser considerado perteneciente a una "vida interior" que se estima inaccesible o irrelevante para el análisis antropológico. Frecuentemente, en el intento por acceder a esta interioridad, somos tachados de subjetivistas o psicologistas. Luego entonces, el quehacer del antropólogo se ve truncado volviéndose su análisis un enigma indescifrable en términos científicos, al hacer de las creencias del "otro" algo a lo cual es imposible de dar crédito. Porque no sólo no podemos creer lo que el "otro" cree, sino que tampoco podemos creer que el "otro" crea.

El análisis de la vida interior

Como podemos ver, estamos frente a un problema metodológico al cual no hemos podido, como científicos sociales de la religión, darle una salida digna; seguimos guardando la distancia

[34] Michel De Certeau, *La debilidad de creer*, *op. cit.*

con lo divino y separando en nuestro análisis la interioridad humana. Coincido con Cagüeñas cuando afirma que es vital tener presente la "vida interior" del antropólogo,[35] pues es clave para descifrar la "vida interior" de los "otros", aunque el saber que pueda desprenderse de tal relación no pertenezca al ámbito de la antropología. Mi experiencia como antropólogo creyente es que muchas veces mi vivencia religiosa ha sido reprimida; me he negado a describir lo que siento debido a que lo considero inoportuno o impertinente, y a veces hasta inútil el ocupar la antropología para antropologizar mi propia vida. No sé a cuantos investigadores su quehacer científico los ha llevado a mirarse a sí mismos, a ponerse frente al espejo y describirse con la emoción y sentimientos que la experiencia religiosa suscita. Creo que el conocimiento íntimo que produce esta mirada interior contribuye en gran manera a dar sentido a los acontecimientos que uno puede ver y sentir en los "otros". Sin tener que pensar en el peligro que puede tener la subjetividad del científico, ya que la validez de una investigación se mide por la metodología empleada y la veracidad de los datos obtenidos y no por la militancia, cercanía o distancia que tiene un investigador con su objeto de estudio.

La experiencia como antropólogo y como creyente, me ha motivado a comunicar "algo más" que como un simple investigador social que habla de la vida cotidiana y de la experiencia individual de los seres humanos. Esto me ha llevado a mirar los hechos no sólo a través de los demás, sino a través de mi propia vivencia, y con ello, me parece, he podido acceder a otros niveles y dimensiones de mi quehacer científico. Considero que los seres humanos elaboramos ordenadamente nuestro sistema de conocimientos, la herencia cultural fuertemente arraigada por

[35] Diego Cagüeñas Rozo, "Las distancias del creer", *op. cit.* Se anotaron las afiliaciones religiosas de algunos de los más influyentes analistas con la finalidad de que el lector valore si este factor fue clave para su comprensión y análisis de las creencias religiosas.

el sentido común. Por lo tanto, es desde aquí que los individuos construimos la realidad en la medida en que la vivimos, interpretamos y transformamos con nuestras propias acciones en interacción con los demás. En la medida en que confrontamos nuestra realidad con la realidad de los "otros" es como co-construimos la realidad social.

En mis entrevistas sobre las creencias religiosas con ancianos católicos y evangélicos he encontrado muchas similitudes con las mías más que diferencias; por ejemplo, en la concepción de Dios "como el que da la fuerza", o en ancianos evangélicos como "Dios es el todo", "Dios es la fuerza vital que hace producir la tierra", "Dios es el que da la lluvia, la fuerza a la tierra para hacer germinar las siembras". Quizás para algunos no deja de parecer una experiencia subjetiva que no se puede transportar hacia aspectos objetivos y generales de la vida social, ni tampoco a la solución de problemas concretos, aunque en última instancia sí lo sea. Pero justamente es aquí donde la antropología nos baja del caballo para que hagamos nuestro recorrido a pie, a una vida interior en donde se encuentra un Dios personal que está en relación con la felicidad y los anhelos de los individuos.

En mi manera de ver, requerimos de una estrategia metodológica que bordeé entre las creencias religiosas en lo divino tanto de uno mismo como las de los "otros". En donde podamos correlacionar la experiencia personal con la experiencia del "otro", con todas sus esperanzas y miedos, así como con los diversos contextos que confluyen para interpretar desde su perspectiva personal el mundo, tanto del antropólogo como de los sujetos que estudia. Es aquí donde, en mi opinión, tanto el antropólogo como el militante de una creencia religiosa se interceptan en la producción del conocimiento. El antropólogo selecciona la calidad de los discursos del actor social, mientras que el militante se ayuda del antropólogo para ver la diferencia de los procesos simbólicos. En este sentido, lo que va a justificar y a darle seriedad a una investigación no es porque se milite o no en una organización religiosa sino, como ya se mencionó, por

la metodología que se usa. Obviamente existe el peligro cuando se es militante de que no tengamos la libertad de reflexionar tan ampliamente porque la militancia nos mantiene ocupados. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la militancia nutre lo académico y lo académico nutre a la militancia, ambas se necesitan; pero sin olvidar, como ya lo mencionamos, que lo que califica la investigación y que garantiza aportes novedosos, de calidad, y que va a darle el peso, la coherencia y la solidez a los resultados de una investigación es la metodología.

Hay que tener presente que las creencias no son estáticas, se mueven según los desarrollos de la sociedad y muchas de las veces de forma novedosa. Por ejemplo, he observado que cuando surge una nueva agrupación religiosa ésta intenta crear una nueva y superior creencia sobre la divinidad. En este sentido, necesitamos estar dispuestos a confrontarlas en un mundo cada vez más secularizado, en donde se reduce notablemente el poder persuasivo de estas creencias. Es en este proceso donde realmente enfrentaremos nuestros miedos y nuestras esperanzas, y en donde la respuesta es tan difusa y compleja como la sociedad misma.

Hacia una última reflexión

Como podemos darnos cuenta, el análisis de las creencias es complejo y pareciera difícil el tratar de comprenderlas con nuestras técnicas y métodos; y más si estas creencias tienden a inclinarse por una idea o modelo objetivizante de pensamiento. Tampoco es la idea de irnos por la libre sin ninguna rigurosidad teórico-metodológica, corriendo el riesgo de que lleguemos a formas engañosas y modelos teóricos deficientes. Además, no queremos que las creencias se fragmenten más por las a menudo inhumanas diferencias sociales en ámbitos regionales o globales, como tampoco que éstas sean sometidas a los intereses particulares de distintas culturas o grupos.

Es curioso advertir cómo en nuestra sociedad la interreligiosidad, la interculturalidad, la tolerancia religiosa y cultural, el pluralismo religioso, las distintas visiones del mundo y la humanización de las religiones, se han convertido en palabras de uso frecuente. En esta nueva situación, la pregunta sobre las creencias y prácticas religiosas, imperceptiblemente, se ha transformado. Muchos ya no saben a qué dioses se refieren o a qué tradiciones religiosas deberían adscribirse. La pregunta se les escurre de las manos y ya no logran comprender el campo donde éstas se generan. De manera magistral hemos aprendido a hablar de nuestras creencias de forma indirecta cuando estamos en público.

Para Hermann Häring, el problema es que todas las creencias, sean de la especie o de la calidad que sean, se conciben siempre como contribuciones parciales para un diálogo mayor. O sea, que la particularidad se eleve a la universalidad. Al respecto, dice: "Dios *es* vida. Nosotros decimos que Dios vive ahí donde impera la libertad y donde vive el amor. Donde Dios está presente están: la felicidad, los anhelos y la salvación".[36]

Pese a lo anterior, como antropólogo social me inquieta saber si estas creencias religiosas las podremos seguir construyendo y analizando a través de la realidad que observamos; con sus miedos, sus esperanzas, sus tristezas y sus necesidades. Para muchos esta pregunta es una pregunta de fe que permanece abierta, porque en su entorno cultural la respuesta ya no es evidente. Desafortunadamente, el proceso de secularización, la creciente diferenciación y diversificación religiosa hacen que la idea de Dios permanezca muchas veces sin respuesta. Si bien es cierto que la religión y la búsqueda de la espiritualidad conservan su valor, ningún contexto cultural o agrupación religiosa puede garantizar una idea de Dios absoluta y hegemónica.[37]

[36] Hermann Häring, "La relevancia de la forma de Dios en el mundo contemporáneo", *op. cit.* La psicología ha mostrado que los hombres vivimos de profundos e inquietos anhelos.

[37] En esta nueva situación muchos creyentes dejan pasar la pregunta de lado

Creo que como científicos sociales podemos seguir nuestros análisis sobre las creencias argumentando de forma utilitarista, colectivista, liberal, relativista o totalitaria; a menudo de forma humanamente empática o conscientemente secular. En otros casos, incluso, argumentando de forma religiosa, mostrando con ello un gran respeto por las creencias religiosas de los seres humanos. Parece ser que, hasta aquí, el análisis sobre las creencias y prácticas religiosas —se parta de donde se parta y sean de la especie o de la calidad que sean— deben ser concebidas siempre como una contribución parcial de algunos seres humanos para un diálogo mayor con el mundo complejo de las creencias, religiosas o seculares.

La crítica a las creencias religiosas ha tenido un vuelco a partir del 11 de septiembre del 2001 y los acontecimientos de New York, ya que nos hemos vuelto particularmente conscientes de las consecuencias políticas que estas creencias pueden llegar a tener, especialmente cuando se expresan como "guerras santas". Cuando en ellas Dios sale a colación en los discursos políticos y surgen cuestionamientos sobre el Dios todopoderoso y su omnipotencia, sobre el Dios pacífico y la injusticia, este Dios sólo es relevante si es que realmente puede desempeñar un papel en la imagen del futuro de este mundo. Uno no debe tachar a estos cuestionamientos como utilitaristas sin más, pues lo que ponen de manifiesto es que un Dios apolítico y privado no le sirve a nadie.

Con lo anterior, como analista social asumo que las creencias religiosas están muy ligadas a la defensa de ciertos grupos de interés, y que lo que tenemos en nuestras manos es la historia y el potencial de violencia que estas creencias pueden llegar a tener. Pero no debemos olvidar también su potencial pacifista y de búsqueda de la justicia. Cuestiones eminente-

---

cuando se les cuestiona sobre su idea de Dios. En los diversos cultos religiosos se tiene miedo a las respuestas auténticas de los creyentes. Muchas veces, éstos provocan discusiones de índole social, cultural y filosófico-religiosas. Pero todas muestran la pluralidad social, con sus intereses y posiciones individuales.

mente teológicas como la justicia y la paz universal, el anhelo de un mundo mejor y una humanidad reconciliada, tienen una gran relevancia social hoy en día. Lo que tenemos que hacer es ver de qué manera podemos correlacionar esta utopía con las necesidades de la sociedad contemporánea. En este sentido, necesitamos llegar a una respuesta lo suficientemente integradora que nos permita construir o de-construir nuestras creencias, pese a las diferencias de fondo; el problema, por supuesto, es cómo hacerlo. Esta es la pregunta que, ya sea como creyentes o como analistas sociales, tenemos que plantearnos.

MINORÍAS RELIGIOSAS Y CONTEXTO SOCIAL EN LA AMÉRICA LATINA, SIGLO XX

Carlos Mondragón González

La historia de nuestra América es también la historia de sus minorías, sean éstas religiosas, ideológicas, sexuales, políticas, filosóficas y un grande etcétera. Y son estas minorías activas, según la acertada conceptualización de Serge Moscovici,[1] quienes dinamizan la vida social, política y cultural con prácticas y discursos heterodoxos que en ocasiones entran en conflicto con la ideología dominante promovida por las también minorías que detentan el poder. En este sentido, es difícil encontrar a un ser humano que no pertenezca o esté ligado a alguna minoría; en ocasiones, se puede formar parte de más de una minoría simultáneamente, por cuestiones de raza, clase social, cultura, religión, ideología, nacionalidad, preferencia sexual, etc. Fenómeno que se incrementa en la medida que la sociedad se diversifica y pluraliza cada vez más.

Nos interesa en este trabajo el mundo de las minorías religiosas, específicamente el de las Iglesias herederas, directas o indirectas, de la Reforma religiosa del siglo XVI europeo, y cuya historia en América Latina remite a varios siglos atrás junto a otras minorías.

[1] Serge Moscovici, *Psicología de las minorías activas*, Madrid, Ediciones Morata, 1981.

La pluralidad religiosa

Tratar sobre la presencia de las minorías religiosas en el contexto social y político latinoamericano es una tarea muy compleja por su alto nivel de fragmentación y pluralidad ideológica, lo que se suma a la ya de por sí diversa y plural realidad latinoamericana. En el caso de las Iglesias protestantes, éstas han tenido una creciente presencia después de las guerras de Independencia del siglo XIX, promoviendo entre la población proyectos educativos, médicos, de difusión de la cultura, a la par de su actividad propiamente religiosa difundiendo sus doctrinas.

Es importante tomar en cuenta la condición de minoría de estas Iglesias y los diversos contextos adversos que permanentemente han tenido que enfrentar históricamente para sobrevivir y consolidarse como parte integrante del panorama religioso y espiritual de América Latina; es decir, de su historia social y cultural. En este sentido, enfrentar como minorías a una institución como la Iglesia católica dominada por sectores conservadores e integristas no les ha sido históricamente cosa fácil. Menos en épocas donde la existencia de un organismo como la Inquisición implementaba una persecución permanente contra todos aquellos considerados como enemigos de la Iglesia romana. Y no obstante que la Inquisición desapareció como tal en el siglo XIX, el espíritu inquisitorial ha sobrevivido hasta el día de hoy y se moviliza para frenar el avance de las minorías que cuestionan a la Iglesia mayoritaria y son vistas como un peligro para la unidad de la cultura católica tradicional. Una de sus estrategias es debilitar al Estado laico que en ocasiones protege y amplía las libertades de estas y otras minorías.

En el caso de las minorías religiosas latinoamericanas y sus características particulares, éstas han sido abordadas históricamente por diversos autores, específicamente las ligadas al mundo conocido como protestante-evangélico.[2] Para la sobrevivencia

[2] No existe una tipología única para describir el complejo mundo del protestantis-

de estas y otras minorías, fue fundamental el papel que jugaron en el siglo XIX los sectores más radicales del liberalismo latinoamericano, ya que fueron éllos quienes en Latinoamérica impulsaron la tolerancia y la libertad religiosa, la libertad de conciencia y el surgimiento del Estado y la educación laica, etc.

En términos generales podemos decir que durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, un sector del cristianismo no católico latinoamericano entendía que su papel en la sociedad incluía no sólo la difusión de sus creencias, sino también la necesidad de implementar obras en beneficio de las sociedades en medio de las cuales vivían; esto con el fin de ayudarlas a salir de su atraso social, educativo y económico. Dos dichos que circulaban en el ámbito protestante a principios del siglo XX son muy sugerentes: "educarse y educar a los demás", de la misma manera que "elevarse y elevar a los demás". Principios que eran compartidos por otras minorías como los masones y algunas corrientes del liberalismo latinoamericano, principalmente sus sectores más radicales.[3]

---

mo y su conformación hasta el día de hoy. Y aún el término "protestantismo histórico", usado para clasificar a las Iglesias más antiguas y diferenciarlas de las más recientes, es poco claro. ¿Qué antigüedad debe tener una Iglesia para ser incluida en esta categoría? ¿La antigüedad es el único criterio a considerar? Y en cuanto al criterio doctrinal, ¿quién establece la ortodoxia teológica normativa? Contrario a Europa, en América Latina el concepto "Iglesias evangélicas" es mucho más aceptado por la mayoría de los miembros de estas Iglesias, antiguas y nuevas, para llamarse a sí mismos. En este trabajo incluimos en las categorías protestantes y evangélicas tanto a las Iglesias antiguas como a las del pentecostalismo "clásico", pero hacemos una distinción de este bloque con las nuevas Iglesias conocidas como "neo-pentecostales", de las que los primeros se distancian ideológica y doctrinalmente. Véase por ejemplo, Leonildo Silveira Campos, *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, São Paulo, Editora Vozes/Simpósio Editora/UMESP, 1999; y Martín Ocaña Flores, *Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad*, Lima, Ediciones Puma, 2002.

[3] Fernando Armas Asin, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998; C. René Padilla (compilador), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones FTL, 1991.

Un ejemplo de esto se puede encontrar en la historia de la educación popular en América Latina y en la obra de educadores pertenecientes a estas minorías como Juana Manso y William Morris en la Argentina, Juan A. Mackay en el Perú, Erasmo Braga en Brasil, y Andrés Osuna y Moisés Sáenz en el caso de México. A los aportes individuales que estos educadores hicieron en sus respectivos países, habría que sumar la importante red de escuelas de distintos niveles educativos que Iglesias y organismos misioneros protestantes construyeron en los siglos XIX y XX a lo largo y ancho de América Latina; instituciones educativas algunas de las cuales siguen operando hoy día en varios países. En este sentido, es importante mencionar que en el siglo XIX fue un educador y misionero protestante de nombre James Thomson, de origen escocés, quien introdujo por primera vez a Latinoamérica en 1818 el famoso método lancasteriano de educación, o "método de educación común". La obra educativa de este misionero y educador fue apoyada por los principales líderes de las guerras de Independencia del siglo XIX en Suramérica, como el general Simón Bolívar de Venezuela, el general José de San Martín de la Argentina y el general Bernardo O'Higgins de Chile. El método pedagógico lancasteriano enseñaba a leer utilizando textos de la Biblia, por lo que se convirtió en un complemento de la difusión de la lectura de este libro que promovieron en Latinoamérica los grupos protestantes desde el siglo XIX.[4]

Como se sabe, los grupos sociales y sus culturas no son homogéneos; y aún cuando sus miembros compartan afinidades como elementos identitarios, la individualidad de cada ser humano no desaparece. La constitución subjetiva de cada indivi-

[4] Arnoldo Canclini, *Diego Thomson. Apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987; *idem.*, *La Biblia en la Argentina. Su distribución e influencia hasta 1853*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Bíblica Argentina, 1987; Carlos Martínez García, *James Thomson: un escocés distribuidor de la Biblia en México, 1827-1830*, México, Editorial Cajica, 2011.

duo es uno de los factores que definen la manera en que los seres humanos se sitúan ante el mundo y ante su propio tiempo histórico de manera particular, personal y cambiante. De la misma manera que influye también la experiencia religiosa de cada individuo y la comprensión que éste tiene de la divinidad; lo que está en el fondo de la diversidad teológica, hermenéutica y cúltica de las distintas tradiciones religiosas en el mundo: islamismo, cristianismo, budismo, judaísmo, etc., así como en la compleja variedad de las religiones de los pueblos originarios de la América Latina.[5]

En los contextos eclesiales siempre han existido sectores conservadores y defensores de la "tradición" que los ha llevado muchas veces a creerse poseedores únicos de la "verdadera doctrina" o la "verdadera interpretación de la Biblia", así como a subestimar a otros creyentes que no piensan como ellos. Dichas pretensiones de exclusividad en cuanto a la posesión de la "única verdad", justificaron en el pasado la persecución de los heterodoxos religiosos; el caso más conocido, aunque no el único, es por supuesto el de la Inquisición. Y aún la historia del protestantismo, el judaísmo o el islamismo, muestran casos de intolerancia contra sus disidentes internos o críticos externos.

Intolerancia y conflicto social

Perspectivas epistemológicas de las últimas décadas apuntan a la idea de que ningún ser humano tiene el monopolio de la

[5] Véase por ejemplo William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Ediciones Península, 1994; Michael Burleigh, *Causas sagradas. Religión y política en Europa: de la primera guerra mundial al terrorismo islamista*, México, Taurus, 2007; Roberto Blancarte (coordinador), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008; Carolina Rivera Farfán, Ma. del Carmen García, Miguel Lisbona, Irene Sánchez y Salvador Meza, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, UNAM/CIESAS/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas/Secretaría de Gobernación, 2005.

verdad,[6] y esto que opera para el conjunto de las ciencias y las humanidades, se extiende también a la teología en tanto actividad racional humana.[7] Pues cuando un ser humano (llámese científico o teólogo) se autoengaña creyendo que en verdad tiene este monopolio y menosprecia toda perspectiva heterodoxa, se encuentra a un paso del dogmatismo que alimenta generalmente la intolerancia en la vida académica, social, política y religiosa de los pueblos.

La historia del cristianismo, de forma permanente, está llena de estos conflictos ideológicos generados por la pretensión de algunos individuos de poseer la "verdadera" doctrina o interpretación de la Biblia. Durante la edad media, la persecución de la heterodoxia llegó a tener tintes violentos, como los conocidos métodos inquisitoriales. En ese contexto, quien se atrevía a disentir de la verdad "oficial" que la tradición eclesial y el papado imponían, era objeto de persecución o censura.

Por otro lado, podemos afirmar que toda perspectiva histórica, sociológica o psicológica que estudia a las minorías religiosas está mediada, entre otras cosas, por las características ideológicas y epistemológicas que presupone o asume cada investigador, entre ellas su concepción de su objeto de estudio. De ahí que en sociedades plurales y diversas sea un error metodológico homogeneizar conceptualmente esta realidad, haciendo caso omiso de los matices. Esto quiere decir que cuando hablamos de minorías religiosas, y en este caso del protestantismo

[6] Otto Maduro, *Mapas para la fiesta. Reflexiones sobre la crisis y el conocimiento*, Georgia, AETH, 1998; Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribuciones a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI Editores, 1983; Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980: Roberto Miguélez, *Epistemología y ciencias sociales y humanas*, México, UNAM, 1977; Levy Leblond (coordinador), *Autocrítica de la ciencia*, Madrid, Nueva Visión, 1987.

[7] Véase Roland Barthes, Paul Beauchamp, Paul Ricoeur y otros, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976; Paul Ricoeur, *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires, La Aurora, 1978; Paul Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.

latinoamericano, debemos enfatizar siempre el plural; es decir, reconocer las distintas tradiciones teológicas, historias, doctrinas y formas de culto de estas Iglesias formadas por individuos, hombres y mujeres con diversas convicciones y formas de pensar. A esta complejidad que se intenta comprender, se suma la historia particular de cada individuo, su conformación psicológica, la clase social a la que pertenece, la educación familiar que ha recibido, sus convicciones morales y un largo etcétera.

Es importante subrayar que el mundo de las minorías religiosas abarca una complejidad que no se agota con las tradiciones cristianas, y que en este escrito nos limitamos sólo a éstas tomando en cuenta los diferentes contextos nacionales que han creado una creciente pluralidad difícil de caracterizar. En el caso del cristianismo, todas las Iglesias, las grandes y las pequeñas, son comunidades con una gran diversidad de rostros, identidades y particularidades, como lo documentara acertadamente hace algunos años el escritor argentino José Míguez Bonino en su libro *Rostros del protestantismo latinoamericano*.[8] En esta obra, el autor describe la variedad de "rostros" que conforman el mundo de estas minorías, las cuales se desarrollaron en Latinoamérica al amparo de las reformas liberales y la difusión de las ideas de tolerancia religiosa y libertad de cultos que se introdujeron a algunas de las primeras constituciones políticas de las nuevas repúblicas surgidas en el siglo XIX. Iglesias minoritarias que consolidaron su presencia institucional y social durante la primera mitad del siglo XX.

Las Iglesias minoritarias en el contexto de la Guerra Fría

Como ya lo mencionamos, nos interesa el siglo XX y específicamente el contexto religioso que surge de la Guerra Fría. Du-

[8] Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación, 1995.

rante este periodo, que duró en general de 1945 con el fin de la Segunda Guerra Mundial a 1989 con la caída de gran parte del mundo socialista, el conflicto comunismo-capitalismo introdujo al mundo en una vorágine cuyas consecuencias no han desaparecido del todo, como las que vive hasta el presente el pueblo cubano por el bloqueo económico que le impuso el gobierno norteamericano. El triunfo del capitalismo sobre el comunismo realmente existente significó también un golpe a los sueños de una sociedad sin clases donde desaparecería la propiedad privada y la explotación del hombre por el hombre. Muchos de los que dedicaban su vida para hacer posible esta utopía, o que simplemente vivían con la esperanza de que esto se volviera realidad algún día, padecieron una frustración que les fue difícil de superar al derrumbarse el mundo socialista. El desinterés por la literatura marxista que se observa hoy día pudiera ser un efecto de dicha desilusión, y como si la crítica al sistema capitalista que Marx hizo en el siglo XIX hubiera estado equivocada y éste ya no tuviera nada qué decir a los hombres y mujeres del siglo XXI. Lo que por supuesto no es del todo correcto en mi opinión.

La propaganda anticomunista que buscaba acabar con el marxismo y con la idea de cambiar el mundo y terminar con la explotación del hombre por el hombre durante la Guerra Fría, se introdujo también a las Iglesias latinoamericanas, mayoritaria y minoritarias. Esto promovió un temor hacia el comunismo que era avivado por el gobierno norteamericano y los sectores más conservadores de las sociedades latinoamericanas. En la crítica al marxismo se entremezclaban elementos verdaderos con exageraciones falsas, en donde se resaltaba la persecución a los disidentes que se practicaba en algunos países comunistas, el carácter ateo del materialismo marxista y el temor a la violencia revolucionaria que se promovía para acabar con el "mundo libre". En este sentido, la propaganda anticomunista tuvo efectos negativos en importantes sectores de las Iglesias evangélicas, principalmente en su liderazgo. Comento a continuación algunos aspectos que se presentaron en estas Iglesias.

Primero. Durante la Guerra Fría un gran sector satanizó los movimientos sociales influidos por el pensamiento marxista, muchas veces sin tomar en cuenta las causas justas a favor de los pobres que algunos de estos movimientos enarbolaban. Se condenaba desde los púlpitos la violencia de los movimientos populares, pero se guardaba silencio sobre las causas a las que esa violencia respondía y sobre la represión implementada por parte de los gobiernos conservadores y los militares golpistas en contra de la población civil y las organizaciones populares.

Segundo. Pocos miembros de estas Iglesias criticaron la violencia y la barbarie del Estado en su lucha contra los disidentes políticos; represión que implicó torturas y desapariciones forzadas. De igual manera, pocos sectores de las Iglesias protestantes condenaron abiertamente los golpes de Estado que los militares realizaron en las décadas de los años 60 y 70 en Sudamérica; y pocos, también, participaron en los movimientos de defensa de los derechos humanos. Por el contrario, sectores conservadores de estos grupos religiosos justificaron en el pasado a los gobiernos de facto con el argumento de que los cristianos estaban obligados a someterse y a aceptar toda autoridad política como puesta por Dios. Desde esa lógica, parecía que no importaban los medios morales o inmorales usados para llegar al poder o los crímenes cometidos para ello. Fue el caso del golpe de Estado de Augusto Pinochet en Chile y los cultos religiosos en algunos templos evangélicos para apoyar al dictador y a su gobierno golpista; militar juzgado tiempo después por crímenes de *lesa humanidad*.[9]

Otro caso se presentó en Guatemala con el papel que jugaron algunas Iglesias evangélicas durante el gobierno del general Efraín Ríos Montt, cuyos actos indiscriminados de violencia contra la población indígena realizada como parte de su lucha contra los movimientos subversivos guatemaltecos fue de escándalo

[9] Humberto Lagos Schuffeneger, "Chile: ¿legitimidad «metasocial» o afirmación del Dios de la vida?", en C. René Padilla, *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, *op. cit.*, pp. 37-51.

mundial.[10] En su momento, algunos sectores de estas Iglesias guardaron silencio con el argumento de que el dictador militar golpista era un miembro reconocido de una de sus Iglesias y que actuaba por el bien de los guatemaltecos. Dicho militar fue denunciado internacionalmente enfrentando también cargos por crímenes de *lesa humanidad* que el ejército bajo su mando realizó en contra de la población indígena, dejando como resultado miles de muertos y desaparecidos. En este sentido, poco se sabe sobre el papel que jugaron en otros países latinoamericanos los diversos sectores de las Iglesias evangélicas o sus líderes durante el periodo de la guerra sucia de los años setentas y ochentas del siglo XX en América Latina.

Por otro lado, hubo también sectores de estas minorías que para no comprometerse se declararon en una especie de "huelga social", argumentando que los problemas del mundo, los asuntos de la vida social y material, nada tenían que ver con los "cristianos verdaderos y espirituales", y que la preocupación por los problemas sociopolíticos significaba una especie de infidelidad al Dios de la Biblia que había ya condenado a este mundo para su destrucción al final de los tiempos y que esos tiempos estaban por ocurrir. Esta convicción ideológica se fundamentaba en una particular interpretación de la Biblia, especialmente de ciertos pasajes apocalípticos de donde se concluía que el fin del mundo sucedería de un momento a otro de forma sorpresiva. Desde esta lectura e interpretación, el objetivo de algunas Iglesias fue reducido exclusivamente a una dimensión proselitista; es decir, a la sola proclamación verbal del evangelio para "salvar" al mayor número posible de seres humanos antes de que llegara el inminente "fin del mundo".

En ese contexto, la obra social de las Iglesias protestantes que se había impulsado en el siglo XIX y principios del XX dejó para muchos de ser importante; y quienes continuaban promoviéndola no pocas veces fueron satanizados y vistos con sos-

[10] Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, *op. cit.*

pecha por los sectores más conservadores de estas Iglesias que difundían un menosprecio por los problemas sociales y una pugna con el mundo material y "pecador".[11] Esto implicaba abandonar a su suerte a los más pobres y cerrar los ojos a sus necesidades materiales de subsistencia, no haciendo nada por cambiar esa realidad. La ideología religiosa que justificaba esta visión se caracterizaba por tener un discurso antimundo. Desde esa perspectiva, hacer algo por aliviar los problemas sociales —se afirmaba ingenuamente— sólo retrasaría la segunda venida de Cristo a este mundo. Creencia justificada a partir de una parcial hermenéutica bíblica que veía la ruina total de la vida social como una pre-condición para el establecimiento de un nuevo orden mesiánico.[12]

Durante la Guerra Fría (principalmente las décadas de los años 60, 70 y 80 del siglo XX) un gran sector del mundo protestante-evangélico latinoamericano mantuvo silencio ante los golpes de Estado que realizaron los militares, así como la desaparición forzada, la tortura por causas políticas, el exilio y la

[11] Jean-Pierre Bastian, *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo*, México, El Faro/Comunidad Teológica de México/Cenpromex, 1999.

[12] Paradójicamente, y desde una fundamentación ideológico-política distinta, algunos marxistas de los años 70 y 80 pensaban también algo parecido. Es decir, que hacer cualquier cosa para aliviar o mejorar las condiciones de vida de la clase obrera o de los sectores populares, sólo impediría que las contradicciones de clase se agudizaran a tal punto que llevarían al proletariado a un imparable levantamiento armado contra sus opresores. Desde esa lógica, agudizar las contradicciones de clase, políticas y sociales, significaba una mayor cercanía de la revolución proletaria y un nuevo orden mundial con una sociedad sin clases que el marxismo pretendía instaurar en el mundo. Para muchos marxistas en el pasado, cualquier acción asistencialista —dar de comer a los pobres, o mejorar sus condiciones de vida— era un acto "reformista" que sólo retrazaría la revolución. Se argumentaba que una persona en extrema pobreza que tiene satisfechas sus necesidades básicas cotidianas no piensa en revoluciones o en organizarse para levantarse en armas contra sus opresores. Se necesitaba gente desesperada y dispuesta a todo, "sin nada que perder como no sean sus cadenas" como habían escrito Marx y Engels en su famoso manifiesto de 1848 y que era citado continuamente para dar fuerza al argumento. Véase Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú, Progreso, 1975.

desintegración de miles de familias. A lo interno de muchas Iglesias, cualquier referencia a la justicia social, a la necesidad de cambios estructurales, criticar al imperialismo, defender los derechos humanos, solidarizarse con los pobres y condenar las causas de la pobreza material, o simplemente simpatizar con la lucha de algún movimiento político de izquierda, era rechazado y no pocas veces condenado desde sus púlpitos. Lo que en su momento daba la impresión que a los creyentes de estos cultos (y principalmente a sus líderes) no les interesaba la muerte de inocentes o el sufrimiento por la represión política y la desaparición forzada de miles de latinoamericanos. En los hechos, el temor al comunismo que la propaganda anticomunista se encargó de propagar hizo que una buena parte de estas Iglesias cerraran los ojos a los excesos y crímenes que se cometían a su alrededor, justificados por la aparente defensa del "mundo libre" y por el supuesto peligro en el que estaba el cristianismo por causa del comunismo ateo, el cual se declaraba enemigo de toda religión.

Tercero. A pesar de este panorama, en el ámbito protestante también existieron sectores críticos que escaparon a la lógica que la guerra fría impuso. Como una minoría dentro de la minoría, hubo protestantes latinoamericanos, o extranjeros que vivían en Latinoamérica, que simpatizaron con la idea de un cambio radical de las estructuras económicas, políticas y sociales. Algunos aún justificando la vía violenta para lograr este fin; y otros, defendiendo una tercera vía no violenta para lograr los cambios políticos y económicos que beneficiaran a las mayorías, promoviendo un espíritu solidario con los pueblos latinoamericanos.

Como se sabe, el grado de represión contra los movimientos sociales y políticos oposicionistas a los poderes fácticos dejaba muy poco margen de acción a las vías pacíficas que se presentaban en algunos sectores dentro de las Iglesias, creando un clima que servía como caldo de cultivo para las corrientes de pensamiento más radicales. Los diversos sectores protestantes latinoamericanos que implementaron acciones de apoyo a los movimientos populares, o de crítica a las políticas represivas promovidas

por gobiernos de derecha no fueron bien vistos. Desde el ámbito de las propias Iglesias minoritarias se les satanizó y rechazó; y varios de los protestantes más críticos fueron parte de los miles de muertos y desaparecidos que dejó la guerra sucia contra la subversión comunista que implementaron las dictaduras militares y los gobiernos de seguridad nacional a lo largo y ancho de América Latina durante la segunda mitad del siglo XX.[13]

El fin de la guerra fría y la caída del mundo socialista en 1989 impactaron también a las Iglesias protestante-evangélicas. Al desaparecer el llamado "peligro comunista", la ideología anticomunista perdió fuerza, así como la corriente teológica conservadora emparentada con ésta. Especialmente aquella que en el discurso y en los hechos se había puesto acríticamente al lado de toda autoridad política y militar que llegaba al poder; como fue el caso de los gobiernos militares golpistas o los gobiernos civiles conservadores que a lo largo y ancho de América Latina impusieron con el paso del tiempo las políticas económicas neoliberales que hoy imperan. Como ahora sabemos, en los últimos 30 años dichas políticas han concentrado la riqueza en cada vez menos manos y han aumentado la pobreza y la desesperanza en millones de latinoamericanos.[14]

Minorías religiosas y cambio social

La situación ha cambiado un poco en las últimas dos décadas. Por un lado, el mundo evangélico-protestante ha crecido y se ha pluralizado con nuevas corrientes teológicas y prácticas eclesiales, a la par del mundo neopentecostal. Por otro, el crecimiento explosivo de estas Iglesias en las últimas décadas ha generado

[13] Véase Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981.

[14] Perry Anderson, "Balanço do neoliberalismo", en Emir Sader y Pablo Gentili (coordinadores), *Pós-neoliberalismo. As políticas sociais e o Estado democrático*, São Paulo, Paz e Terra, 1998, pp. 9-31.

un nuevo interés de las ciencias sociales por este fenómeno de pluralización religiosa que se está presentando en Latinoamérica, principalmente por parte de la antropología y la sociología de la religión. Interés precedido por la historiografía, la cual ha indagado desde hace varias décadas sobre los orígenes y el desarrollo del protestantismo en Latinoamérica durante los últimos 500 años.[15]

No pretendemos aquí, en un espacio tan breve, agotar el tema de las minorías religiosas y sus diversos posicionamientos frente a la realidad latinoamericana. Sólo mencionaré algunos elementos que desde mi punto de vista marcan algunas continuidades así como algunas rupturas en el desarrollo de estos sectores de la sociedad. Al interior de las Iglesias no católicas, las opiniones sobre temas sociales y políticos mantienen en general el mismo tono desde hace varias décadas. Siguen existiendo tendencias conservadoras muy proclives a identificarse ideológicamente con los poderes en turno, así como corrientes de pensamiento más críticas frente al poder.

Hoy día, algunos sectores de estas minorías, y aún aquellos que hace 30 años condenaban la participación en política de los creyentes, se movilizan para incidir en la vida pública o apoyar a candidatos en épocas de elecciones hablando en nombre de sus cientos o miles de feligreses. Esto, por supuesto, tiene un

[15] Véase por ejemplo: Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2008; Tomás S. Goslin, *Los evangélicos en la América Latina, siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, s.f; Pablo Alberto Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina*, Buenos Aires, FTL, 1992; David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Ecuador, Abya-Yala, s.f; Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; *idem*., *La mutación religiosa en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997; Tomás Gutiérrez (compilador), *Protestantismo y cultura en América Latina. Aportes y proyecciones*, Quito, CLAI, 1994; Ramón Castillo, *Protestantismo, política y proceso constituyente en Venezuela*, Quito, CLAI, 1999; Samuel Silva Gotay, *Protestantismo y Política en Puerto Rico*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997; y Carlos Mondragón (editor), *Ecos del Bicentenario. El protestantismo y las nuevas repúblicas latinoamericanas*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2011.

elemento positivo, pues supone una nueva sensibilidad hacia la problemática social llevando implícita la idea de que el mundo y sus problemas son también una responsabilidad de las Iglesias y que éstas no sólo deben preocuparse por la situación espiritual de los individuos. Pero por otro lado, representa también un peligro para estas minorías que por décadas practicaron una especie de apoliticismo y desinterés por la vida social y política.

La ausencia en estas Iglesias de una cultura política y una sólida educación cívica, así como de una comprensión básica de los juegos del poder, ha hecho que muchos de sus miembros se conviertan en víctimas fáciles de políticos profesionales que sólo buscan votos en tiempos de elecciones, y que han incluido a estas Iglesias en nuevos espacios de su actividad proselitista. En países como Brasil, Chile, Nicaragua y Guatemala el porcentaje de población protestante-evangélica oscila entre el 15 y el 30 por ciento de la población total, lo que convierte a estas minorías en una nueva y no despreciable clientela política para algunos partidos.[16] Ya se han dado casos de candidatos que se ganaron la simpatía de estas minorías las cuales inclinaron la balanza para su triunfo, como fue el caso de Alberto Fujimori en el Perú.[17] En otros contextos, los políticos en campaña se acercan a estas minorías prometiéndoles facilidades para sus actividades de proselitismo religioso u ofreciéndoles cargos de representación popular.

En las décadas de los años setenta y ochenta la mayor parte de estas Iglesias se opusieron a que sus feligreses se inmiscuyeran en actividades políticas. Esto desalentó entre sus jóvenes el interés por los problemas sociales y el activismo político, al mismo tiempo que se siguió promoviendo un apoliticismo y una

[16] Mariano Ávila Arteaga, *Entre Dios y el César: líderes evangélicos y política en México (1992-2002)*, Grand Rapíds, Libros Desafío/Centro Basilea de Investigación y Apoyo, 2008; Leonildo Silveira Campos, *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal, op. cit.*

[17] Víctor Arroyo y Tito Paredes, "Perú: los evangélicos y el 'fenómeno Fujimori'", en C. René Padilla (compilador), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, *op. cit.*, pp. 89-101.

visión dualista de la realidad, oponiendo radicalmente sus creencias religiosas al mundo fuera de los templos.[18] Las consecuencias de esta formación se siguen viviendo hoy día en algunos sectores de estas Iglesias, ya que muchos de sus jóvenes tienen problemas para integrar lo que han aprendido en éllas con lo que aprenden en los sistemas escolares seculares, como la universidad pública, generando muchas veces conflictos intelectuales y crisis de fe.

Esto remite al proyecto educativo, formal y no formal, que tienen todas las Iglesias como instituciones y al hecho de que no sólo educan para que sus feligreses conozcan a fondo los principios y dogmas de sus propias tradiciones teológicas, sino también en el impacto que estas creencias debieran tener cuando son puestas en práctica en la vida social. En este sentido, ¿cómo contribuyen las Iglesias en la construcción de ciudadanos participativos y concientes de sus obligaciones y derechos civiles?, ¿cuál es la ética social que guía su vida cotidiana en la sociedad y cómo se concretiza ésta como conductas de servicio a los seres humanos, sin prejuicios discriminatorios hacia los que son diferentes?

Revisar desde las propias lógicas de estas minorías sus perspectivas teológicas sobre el mundo, la sociedad, el papel del Estado, la pobreza, la violencia, la educación, la economía y la existencia de otras minorías, etc., nos permitirá entender mejor su psicología y las maneras de pensar y actuar que han tenido en los últimos 50 años en las diversas naciones latinoamericanas.

Uno de los mayores problemas que tiene que superar todavía el investigador académico —por lo menos sigue siendo el caso del psicólogo social— son los prejuicios. Estos han desalentado en México el desarrollo de una psicología de la religión que pueda dar cuenta del fenómeno religioso como un fenómeno social y cultural, así como de los procesos de pluralización religiosa que desde hace más de un siglo viven las culturas y so-

[18] Richard Shaull, *De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da teología da libertação*, São Paulo, CEDI/CLAI/PEPCR, 1985.

ciedades latinoamericanas. Procesos en los que el tema de las minorías y de la religión sigue siendo muy importante.

Comentarios finales

En la América Latina, donde la mayoría de su población se declara creyente, el substrato ideológico ligado a la cosmovisión cristiana requiere una mayor atención de las diversas ciencias sociales. Especialmente cuando el mundo de las creencias irrumpe en la vida social y política convirtiéndose en un factor de conflicto social, como lo es el caso de la intolerancia religiosa en el sureste de México y la polémica sobre el Estado laico, las Iglesias y los derechos de las minorías sexuales.

Como lo sugerimos anteriormente, en el fondo no solamente existe el problema de cómo los creyentes o sus líderes interpretan la Biblia —problema propiamente de la hermenéutica y de las Iglesias— sino también cómo a partir de ella estos sujetos sociales interpretan la realidad y se posesionan frente al mundo social y político. Esto explica la diversidad ideológica y hasta contradictoria que se puede presentar a lo interno de cualquier Iglesia.

Hoy día, contextualizar históricamente cómo comprenden y viven su fe las minorías religiosas y cómo se relacionan con los poderes fácticos y se articulan o transforman las culturas a las que pertenecen, exige un esfuerzo interpretativo por parte de los investigadores sociales tomando en cuenta las diversas condiciones históricas y un conocimiento matizado del mundo de las creencias y prácticas religiosas. Ya que, en nuestra opinión, las generalizaciones conceptuales sirven cada vez menos para dar cuenta de realidades complejas, como es el caso del mundo de las religiones humanas y las prácticas individuales y colectivas que de ahí se derivan.

Es un hecho que la mayor parte del tiempo los sujetos sociales pertenecientes a un grupo religioso viven dentro del entra-

mado de la vida social, desarrollando múltiples actividades en comparación con el poco tiempo semanal que pasan en sus templos. Y es ahí, en la dinámica de la vida social, donde sus creencias se expresan en estilos de vida, ideologías y comportamientos sociales, los cuales son factibles de investigación por las ciencias sociales.

Como ciudadanos y ciudadanas, los miembros de las minorías están sujetos/as a una normatividad jurídica administrada por un Estado laico, como es el caso de México, y deben ser respetados en sus derechos al mismo tiempo que exigidos en cuanto a sus deberes con el resto de la sociedad. Para que esto suceda hace falta afianzar al Estado laico, única institución que puede salvaguardar los derechos constitucionales y humanos de todas las minorías, independientemente de las creencias religiosas, la clase social, el origen étnico, las preferencias sexuales, el color de la piel y las convicciones ideológicas y políticas, etc.

Lo que está en juego, en el fondo, es el espíritu de la tolerancia, la libertad de conciencia y pensamiento que promoviera desde el siglo XVI el monje alemán Martín Lutero y que se constituyera con el paso del tiempo en uno de los valores más apreciados del mundo moderno, aún el más secularizado. Valor que, al ser enarbolado por diversos sectores de la sociedad, se mantiene vigente hoy día aún en contra de sus opositores. De ahí que garantizar y ampliar los derechos de todas las minorías sea, sin duda, uno de los grandes retos que tienen por delante las democracias modernas. Así como preservar la laicidad del Estado para no permitir que una ideología religiosa, sea del signo que sea, pretenda utilizarlo para imponer su visión del mundo y su moral al resto de la sociedad. En este contexto, la investigación científica, lejos de prejuicios positivistas o cientificistas sobre los fenómenos religiosos en la vida social, tiene todavía mucho que aportar.

ALCOHOLISMO Y LOCURA: EL CASO DE LAS SOCIEDADES DE TEMPERANCIA EN MÉXICO, 1900-1913

Carlos Olivier Toledo
Ma. Lourdes Jacobo Albarrán

Se trata en este trabajo de narrar un fragmento de algo que bien podríamos considerar como una historia del alma que, como diría Hegel, va recorriendo un largo y sinuoso camino hacia su propia unidad. Posiblemente tenga mayor propiedad y precisión decir que este estudio pretende abordar un acontecimiento que se supone constitutivo de una historia —a la que Foucault apuntó en una clase el 6 de enero de 1982[1]— sobre las prácticas de la subjetividad, que en este caso bien podría traducirse como las representaciones y prácticas que los hombres y las mujeres han elaborado para cuidar y tratar su alma y la de sus contemporáneos.

Vamos a abordar un fragmento de la historia mexicana que centra su temporalidad en los albores del siglo XX porque es ahí donde se produce el florecimiento de una parcial disidencia protestante con respecto a los métodos católico y médico —y como lo veremos enseguida, a la misma tradición protestante— ya instituidos para tratar la locura. Método particular inscrito en

[1] Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

la idea de que toda cura se producirá por principio en el aislamiento del alienado y el cual llega al país junto con la religión cristiana en el siglo XVI, he implementándose en el Hospital de Nuestra Señora de la Concepción —hoy Hospital de Jesús Nazareno ubicado en la ciudad de México—. Mismo que a su vez se implementará en el hospital de San Hipólito y en El Divino Salvador. Tiempo después, adquirirá carta de naturalización en 1910 con la construcción y funcionamiento del hospital La Castañeda.

Por otro lado, y también sostenidos por la tradición cristiana, los protestantes (principalmente presbiterianos y metodistas) de inicios del siglo xx configuraron en México un modelo terapéutico y simultáneamente profiláctico para encarar el problema de la locura producida por el consumo de alcohol.[2] Problema de no poca relevancia ya que desde 1867 Mariano Rivadeneira mostraba que el alcoholismo en sus diversas ex-

[2] "Los presbiterianos son una denominación protestante que pertenece a la Iglesia en la que el gobierno está en manos de presbíteros (ancianos), ordenados o laicos, y todos de igual categoría, sistema de gobierno contrario al sistema jerárquico del episcopalismo. Se dice que el presbiterianismo se remonta a la época de los Apóstoles, pero el sistema moderno —que podría definirse como un republicanismo eclesiástico— data del tiempo de la Reforma y se debe a Calvino. Edgar Royston, *Diccionario de religiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 379. El Metodismo surgió en el siglo XVIII en Inglaterra a partir de un movimiento de renovación disidente de la Iglesia Anglicana. Es una denominación protestante donde se practican ciertas reglas de austeridad originadas entre los monjes católicos. "Esta regla de vida rigurosa, este *método* para ganar el cielo, fue objeto de burlas. Se trató a los afiliados de *metodistas*. John Wesley, su fundador, creía que la práctica debía basarse en la santificación. Hacer renacer el espíritu de Cristo significaba observar una conducta recta y pura, una caridad infatigable, no beber alcohol, orar, practicar la confesión pública y participar regularmente en la cena. […] nadie sería condenado definitivamente si no era por sus propias acciones", Jean Delumeau, *La Reforma*, Barcelona, Labor, 1973, p. 141. Por cuestiones de espacio, no nos detendremos en este trabajo en la llegada y consolidación del movimiento protestante a México. Sobre este tema véase a Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; para el caso del metodismo en México puede consultarse a Rubén Ruiz Guerra, *Hombres nuevos: metodismo y modernización en México, 1873-1930*, México, CUPSA, 1992; y para el caso del presbiterianismo a Joel Martínez López, *Orígenes del presbiterianismo en México*, Matamoros, Seminario Teológico, 1972.

presiones (alcoholismo crónico, agudo y manía alcohólica) era la enfermedad mental de mayor recurrencia en San Hipólito (hospital para hombres) y de presencia moderada en el Divino Salvador (hospital para mujeres).[3] Además, en el primer tercio del siglo XX, José López afirmó que el alcoholismo se encontraba directamente relacionado en la producción de la mayoría de las enfermedades presentes en los manicomios, como en los delirios de persecución, manías, epilepsia, entre otras.[4] Prácticamente no hubo médicos, por lo menos desde el porfiriato hasta la presidencia de Emilio Portes Gil, que no consideraran la relación tan marcada que había entre el consumo de alcohol y la enfermedad mental; desde el doctor Eduardo Liceaga en 1900[5] hasta el higienista Máximo Silva en la década de los treinta.[6]

Se creía entonces que el aislamiento del sujeto podía encarar el mal provocado por el hábito del alcohol y demás vicios y acontecimientos perturbadores subyacentes a la locura. En efecto, en todo el siglo XIX se desarrolló una paulatina forma de pensar e intervenir sobre las enfermedades mentales; desde una arquitectura espacial hasta una simbólica corporal, desde una caracterización del mal o del perjuicio, hasta una representación del curador, o si se quiere, del experto de la mente.

También los protestantes, al igual que los católicos y médicos desde el medioevo, fueron partidarios de la tesis de la cura por el aislamiento. Podemos presentar unos cuantos ejemplos: prácticamente en toda la historia de las ideas y prácticas sobre la locura se encuentran casos de intelectuales cristianos que sostuvieron que el loco, aquel que sufría de las psicomanías como la desesperación, angustia y otros trastornos, vivía en

[3] Mariano Rivadeneira, *Apuntes para la estadística de la locura en México*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1887.

[4] José López, *Conferencia sobre alcoholismo*, Guanajuato, Talleres tipográficos Soto, Martínez Ríos y Hernández, 1922.

[5] Eduardo Liceaga, "Discurso pronunciado en el conservatorio nacional de música, México, D. F.", en *El Faro*, (México), vol. 21, 1902, p. 164.

[6] Máximo Silva, *Campaña antialcohólica*, México, Talleres Gráficos Nacionales, 1929.

carne propia una lucha entre el bien y el mal. Desde el 313 después de Cristo, la teología cristiana afirmó que el Espíritu Santo y el Diablo luchaban por la posesión del alma de los individuos, presentándose una serie de síntomas fuera de lo común. Por ello requerían un trato especial y un aislamiento del vulgo. En el siglo XVI estas tesis, sostenidas por católicos y protestantes en Europa, fueron vistas con sospecha por su gran extremismo, a tal grado que se produjeron persecuciones hacia los anabaptistas[7] o antinomianos.[8]

Fue prácticamente hasta el siglo XVII en donde la tesis de la invasión de los espíritus queda excluida por un anglicano realista[9] creador del término "neurología"[10] llamado Thomas Willis.[11]

[7] Comunidades protestantes de "extrema izquierda" del movimiento reformador en sus primeros días. La palabra según Edgar Royston, significa "re-bautizadores", ya que practicaban el bautismo de los adultos negando validez al recibido en la infancia. Idea que fue llevada hasta sus últimas consecuencias al campo político y social y cuyo representante principal de la primera generación fue Thomas Münzer, un antiguo pastor luterano. Véase Edgar Royston, *Diccionario de religiones*, *op. cit.*

[8] Edgar Royson menciona que este grupo de origen cristiano sostenía que siendo el cristianismo la superación de la Ley mosaica no debían estar sujetos a preceptos morales inventados por el hombre ya que habían sido "regenerados" (afirmaban que el Espíritu Santo vivía en ellos y que para los puros todas las cosas son puras). Esta idea produjo que tal comunidad ensayara prácticas consideradas inmorales y, por lo tanto, prohibidas por la Iglesia. Para conocer más sobre las comunidades anteriores se puede consultar el excelente trabajo de Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, España, Barral Editores, 1972.

[9] Dentro de la poco homogénea Iglesia Anglicana (sus integrantes iban desde protestantes rígidos hasta ex católicos) existió un *movimiento liberal* o *modernista* que estableció diálogos con los descubrimientos de la ciencia moderna y aceptaban las conclusiones de la exégesis bíblica científica (llamada Alta Crítica). Véase Edgar Royston, *Diccionario de religiones*, *op. cit.*

[10] Roy Porter, *Breve historia de la locura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 8.

[11] Según Jacques Postel, Thomas Willis (1622 ?-1675) se formó en el seno de una familia anglicana y conservó esas ideas y prácticas hasta sus últimos días. Hay una mezcla interesante que este autor hace entre ciencia y religión aunque no poco común en aquellos tiempos. Fue Bachiller en medicina en 1646 y promovió durante mucho tiempo la corriente iatroquímica del siglo XVII, "preocupada por los 'fermentos' y que trató de aplicar los fenómenos de la vida a la química naciente (fue Willis el primero en señalar la presencia del azúcar en la orina de los diabéticos)", Jacques Postel y

Éste creía que el Diablo nada tenía que ver con la producción de las enfermedades mentales; sostenía que la deficiencia nerviosa y cerebral era el factor principal en el desequilibrio mental. Parece que esta tesis inaugura posteriores hipótesis en las élites ilustradas en donde se suponía que nada había de brujería o satanismo en la locura, más bien se comenzaba a creer que los problemas mentales eran individuales o provocados, en su defecto, por una histeria colectiva.[12] Curiosamente fue esta idea venida de un protestante la que llevó a los magistrados ingleses del siglo XVIII a juzgar a los conversos que daban alaridos o se desmayaban en las reuniones metodistas como individuos que debían ser ingresados en el manicomio. John Wesley creía, por cierto, que la locura podía ser producida por la brujería o por la posesión demoníaca; una idea que durará entre los metodistas prácticamente hasta iniciado el siglo XIX.

En este contexto, se produjo lo que Porter llamó "cacería de brujas" originada principalmente por las creencias populares, la demonología erudita propuesta por la teología protestante, la magia renacentista y la renovación de las cruzadas contra la herejía. De modo que para finales del siglo XVIII y principios del XIX la concepción de la locura y la práctica del aislamiento estarán basadas en la idea de que lo que se perdía con el desequilibrio cerebral y nervioso era la razón y su sentido lógico; por ello, había que buscar los modos de restituir la razón en el sujeto irracional.

Fueron William Tuke y su posterior descendencia, también de tendencia protestante, quienes a finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX sostuvieron la idea de la irracionalidad de la locura y su necesario aislamiento para recobrar la razón. Sostenido por el modelo cuáquero,[13] Tuke fundó un asilo para aliena-

---

Claude Quétel, *Nueva historia de la psiquiatría*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 739.

[12] Roy Porter, *Breve historia de la locura, op. cit.*

[13] También llamados Sociedad de Amigos (haciendo alusión a la frase de Cristo: "Os he llamado amigos"), la denominación cuáquera de tradición protestante nació

dos llamado *El Retiro de York*. Este lugar, que según los historiadores de la psiquiatra Jacques Postel y Claude Quétel "fue célebre en el mundo entero", sostuvo como principio fundamental la casi innecesaria utilización de medicaciones tradicionales y a menudo violentas en otro tipo de asilos. Se creía "en el tratamiento moral, de dulzura y buena voluntad". Prohibía el empleo de cadenas —no podía ser de otro modo ya que los cuáqueros eran enemigos de la esclavitud y el trato desigual— ya que al final el alienado no se encontraba imposibilitado de recibir, también, la luz interior que en aquellos tiempos entendían como la luz divina de Cristo. Sin embargo, "no se suprimió completamente el método de contención y se aceptó el uso de cinturones de cuero y el confinamiento en una habitación".[14]

Esta institución fue sostenida por varias generaciones —también reconocidas por su labor académica e intelectual— posteriores a su fundador, como es el caso del médico Daniel Tuke quien conoció y recibió una influencia directa en 1878 de Jean Martin Charcot, además de publicar en la *Medical Critic and Psychological Journal* y de tener a su cargo la vicepresidencia de un Congreso Internacional de Medicina Mental realizado en París y una cátedra de psicología en la Escuela de Medicina de York.

Finalmente, ya en el siglo XX, se puede mencionar el caso del protestante Georg Groddeck, quien influenciado por Freud comprendió que subyacente al problema de la enfermedad somática se encontraba el problema del alma. De modo que en su prestigioso centro de salud *El Baden Baden*, un centro de aislamiento voluntario ubicado en Alemania, Groddeck

---

en Inglaterra a mediados del siglo XVII. Su fundador fue George Fox y, junto con él, la Sociedad de Amigos creían que el Espíritu estaba presente siempre que dos o más personas se reunieran en nombre de Cristo y que se extendía sobre todos los que estuvieran dispuestos a recibirlo, sin distinción de sexo, clase o raza. Los cuáqueros profesaban la necesidad de una vida austera, amorosa y fundamentalmente pacífica. Para ampliar este tema véase Edgar Royston, *Diccionario de religiones*, *op. cit.*

[14] Jacques Postel y Claude Quétel, *Nueva historia de la psiquiatría*, *op. cit.*, p. 730.

utilizaba la cura por la palabra y sus métodos tradicionales para el cuerpo como los masajes, la dieta y los baños de vapor.[15]

Hemos tratado de mostrar con estos someros ejemplos que junto a la tradición católica y médica sobre la locura —en exceso conocida y estudiada— y sobre el tratamiento del alma, la tradición protestante tuvo también a lo largo de la historia, y principalmente en el siglo XIX y principios del XX, una posición propia con respecto a lo que significaba intervenir sobre la enfermedad mental utilizando el modo de aislamiento. Una colocación que empataba parcialmente con los descubrimientos más modernos de su tiempo y que, incluso, llegó a influenciar a diversos sectores laicos y científicos del momento, proponiendo explicaciones sobre la locura en donde ésta no representaba la lucha entre entidades divinas y demoníacas.

En el caso de México, durante la segunda mitad del siglo XIX el médico protestante y socioanarquista Plotino Rhodakanaty promovió una representación de la enfermedad mental que estaba lejos de las pugnas entre ángeles y demonios.[16] Desde el primer tercio del siglo XIX hasta el primer tercio del XX, las ideas laicas y las prácticas del aislamiento como formas iniciales de cura vivieron un proceso de naturalización en México. Tanto, que las tradiciones católicas, médicas y protestantes se influenciaron, con conciencia o sin ella, para establecer lo que podemos llamar una simbólica y física de la locura.

A pesar de esto, no había certeza sobre los modos de tratar al loco; por ello, no se dejaban de sugerir y desarrollar tratamientos adecuados para recobrar la razón. Esto explica por qué, desde el último tercio del siglo XIX en México, diversos estudiantes de medicina escribieron sus tesis sobre los tratamien-

[15] Véase el texto de George Groddeck, *Las primeras 32 conferencias psicoanalíticas para enfermos*, Argentina, Paidós, 1983; y del mismo autor, *Estudios psicoanalíticos sobre arte y literatura*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1961.

[16] Se puede consultar Carlos Olivier, *Entre cráneos, escalpelos y espiritualidades. El estudio de lo psicológico en México de 1844 a 1882*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de Maestría en Historia, 2010.

tos para las enfermedades mentales: desde el magnetismo animal, hasta el uso de las sangrías; desde el uso de la hipnosis hasta la práctica de la hidroterapia, prácticas siempre ubicables en el contexto del aislamiento. Sin embargo, a principios del siglo XX la comunidad protestante se vincula al movimiento antialcohólico nacido en Estados Unidos (aunque sus orígenes más remotos nos llevan hasta Irlanda) para erradicar el problema del alcoholismo y evitar la producción de la locura y otras enfermedades mentales.

Con la idea de que los trastornos mentales habitaban en el cerebro y que el modo de prevenirlos sería por el disciplinamiento del cuerpo y las emociones, los protestantes encontraron una posibilidad para encarar el problema del consumo del alcohol y la locura. Su propuesta terapéutica y profiláctica buscó incidir en un ámbito previo al manicomio: es decir, en la vida cotidiana. En su perspectiva socioterapéutica, más allá de los baños o las sangrías, se buscaba arribar a las pasiones, ya que su desenfreno generaba el consumo excesivo del alcohol y la inminente locura. Para los trabajadores de la salud de esta minoría, las pasiones y afectos perversos se volvían un elemento que problematizaba la cura e impedían que un sujeto lograra su equilibrio individual, familiar y social.

Por ello, este trabajo dedica sus esfuerzos a explicar esta propuesta socioterapéutica, proyecto que con el transcurso de los años quedó en el olvido y que derivó en lo que en su momento fueron conocidas como las "Ligas Antialcohólicas", antecedentes del movimiento conocido hasta el día de hoy como "Alcohólicos Anónimos".[17] Se utilizaron en este trabajo fuentes hemerográficas de periódicos liberales de 1900 a 1913 con el fin de contextualizar la situación del país en relación al consumo del alcohol; así como fuentes hemerográficas protestantes que nos permitieron comprender mejor sus ideas sobre el

[17] Se puede consultar a Haydée Rosovsky, "Alcohólicos Anónimos en México: fragmentación y fortalezas", en *Desacatos*, (México), vol. 29, 2009, pp. 13-30.

alcoholismo, sus prácticas de intervención y, simultáneamente, las de prevención.

Hemos dividido este trabajo en tres apartados. En el primero se busca comprender esquemáticamente cuál es la situación que diversos periódicos de la época presentaban con respecto al consumo del alcohol; en el segundo se mostrará que la comunidad evangélica creía que los problemas del alcoholismo y la locura se encontraban subyacentes a una traba aún mayor: la ingobernabilidad de las pasiones. Finalmente, en un tercer apartado se expondrá un hilvanado de las primeras prácticas utilizadas para erradicar estos males sociales.

Alcoholismo, plaga social del México porfiriano

El siglo XX mexicano inició con la herencia conceptual del sueco Magnus Huss, quien creía que el alcoholismo promovía la degeneración racial y la destrucción del carácter.[18] En este tenor, al interrogarse en 1900 por la diferencia entre alcoholismo y embriaguez el diario *El País* afirmaba que había una diferencia entre la práctica alcohólica y la práctica del ebrio. Un alcohólico no necesariamente era un ebrio, es decir, se podía tomar y nunca estar ebrio; además, a diferencia de alguien que se podía emborrachar sólo en una ocasión, el alcohólico tomaba a diario, lo que provocaba consecuencias en su descendencia. El profesor y presbiteriano Amado Barrios decía en 1912 que la degeneración era el patrimonio que la mayoría de la infancia heredaba producto de una práctica que anidaba en la mayoría de los hogares mexicanos y cuyo final llegaba en ocasiones hasta los manicomios. El alcohólico creaba "hijos idiotas, contrahechos y degenerados".[19]

[18] Roy Porter, *Breve historia de la locura, op. cit.*

[19] Amado Barrios, "Extractos de un discurso", en *El Faro,* (México), núm. 48, 1912, p. 756. No está de más señalar que el "idiotismo" es una categoría inventada o descubierta, según se vea, por Pinel. Éste la definía como una abolición de las funciones del

Esta representación no debe desconcertarnos, porque a inicios del siglo XX se cría que las razas se iban degradando a tal punto que los hijos eran portadores de condiciones psíquicas y corporales menores a las de sus progenitores; de modo que, en estos términos, el consumo del alcohol contribuía a la modificación negativa de las facultades intelectuales, afectivas y corporales. Sólo de este modo podemos entender la idea, surgida por cierto en el espacio religioso, de regeneración racial y social; es decir, la idea de que era posible el nacimiento de un hombre nuevo.[20]

En esta época se creía que era fundamental tener una idea mucho más clara y precisa de lo que significaba ser alcohólico; su definición era fundamental si se quería prevenir la degeneración. En este sentido, se describía el alcoholismo como el "uso continuado del alcohol en cualquier proporción que sea. Una copa diaria o semanal, especialmente la de antes de comer, determina la alcoholización del individuo".[21] En este sentido, había que descifrar puntualmente la práctica dañina, por eso se decía que

> …quien acostumbra tomar una dosis de alcohol aunque sea moderada, aunque no le produzca ni los primeros síntomas de la embriaguez en el primer grado, se convierte en alcohólico. Fácilmente se habrá comprendido que ebrio es el que abusa del vino y alcohólico el que usa el alcohol embriáguese o no.[22]

---

entendimiento y de la sensación, que puede adquirirse o ser congénita. Sobre este tema véase German Berrios, *Historia de los síntomas de los trastornos mentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

[20] Esta necesidad de los intelectuales mexicanos por lograr razas regeneradas llegó a su cumbre en la década de los 30 con la promoción, si bien poco extendida, de la eugenesia. Se pueden consultar dos investigaciones pioneras sobre esto: Laura Suárez, *Eugenesia y racismo en México*, México, UNAM, 2005; y Beatriz Urías, *Historias secretas del racismo en México, (1920-1950)*, México, TUSQUETS, 2007. Un libro clásico que introduce a la temática del racismo en Estados Unidos y Europa es el de R. Lewontin, S. Rose, y L. Kamin, *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Crítica, 1987.

[21] s. a., "¿Qué cosa es el alcoholismo?", en *El País*, (México), núm. 91, 1900, p. 1.

[22] *Idem.*

Para esta publicación era fundamental que la gente entendiera esta diferencia porque sólo de este modo se comprendería que no sólo se dañaba el individuo que hacía uso inmoderado del alcohol, sino también aquel que bebía moderadamente; los efectos serían corporales y, por supuesto, generacionales. Se trataba de prevenir la degeneración del mexicano desterrando una práctica muy arraigada en el país y uno de los principales problemas de salud pública existente en ese momento.

La preocupación consistía en que debido al alcoholismo, afirmaba *La Patria*, la sociedad sufría el impacto de la violencia y el crimen; además de que generaba agresiones entre marido y mujer, padres e hijos, y a menudo el ebrio fuerte y respetado por su fuerza o su posición en la familia hacía víctimas a los débiles.

El mismo periódico daba el dato que desde 1870 hasta 1900 el hospital para dementes San Hipólito había tratado aproximadamente a 2000 locos alcohólicos.[23] Según se deja ver en diversas publicaciones de la época, la práctica alcohólica se volvió un hábito que era necesario extirpar por sus consecuencias psíquicas y corporales; el alcohólico, en definitiva, se volvió el lastre de una sociedad que entre sus aspiraciones estaba la de progresar. La imagen del alcohólico podía volverse la imagen de la nación y había que borrarla, o por lo menos invisibilizar al hombre perezoso, desmemoriado, indolente y degradado; había, en definitiva, que combatir el origen de estos males, en especial el consumo de alcohol.[24] En este sentido, el ingeniero Anselmo Alfaro, a través de *La Gaceta Comercial*, coincidía con los diarios anteriores; había que combatir el consumo del alcohol empezando por los hombres de ciudad ya que eran más viciosos que los del campo, principalmente porque el obrero era libre de beber a la hora que quería y el de campo sólo lo podía hacer los domingos.[25]

[23] s. a., "Resumen", en *La patria*, (México), núm. 7, 1900, p. 1.

[24] s. a., "Ante el abismo", en *El País*, núm. 29, 1900, p. 1.

[25] A. Alfaro, "La cuestión de la vagancia", en *La Gaceta Comercial*, (México), vol. 9, núm. 30, 1900, p. 2.

Si la sociedad mexicana aspiraba a crecer, a desarrollarse como algunas de sus contemporáneas, debía entonces detener "la extinción de la raza promovida por el alcoholismo; coadyuvar, en fin, al mejoramiento indefinido de la condición humana, fortificando la salud del cuerpo, normando la serenidad de la conciencia y enalteciendo el lustre redentor de la inteligencia".[26] En definitiva, el siglo XX mexicano iniciaba con un "problema", entre otros tantos, que requería la atención de todos los sectores de la sociedad, incluyendo a las Iglesias protestantes, y a todos los que estaban a favor de la modernización del país. En este sentido, parece que estamos ante una de las primeras cruzadas emprendidas contra el alcoholismo y la locura en el naciente siglo XX mexicano, que, dicho sea de paso, se volverá, según el médico higienista Máximo Silva, proyecto de Estado durante la presidencia de Emilio Portes Gil.[27] Al respecto, fueron los protestantes mexicanos quienes con mayor fuerza llamaron la atención sobre el consumo desmedido del alcohol entre los sectores más pobres de la sociedad, desplegando secciones de temperancia en sus publicaciones periódicas, publicando libros y folletos que hablaban sobre los modos de erradicar esta problemática.

Intemperancia y locura

Pocos grupos sociales elaboraron un proyecto antialcohólico tan completo como lo fueron los protestantes, logrando incluso influenciar a médicos de la talla de Roque Macozuet y Máximo Silva, y a políticos y educadores como Emilio Rébsamen, Justo Sierra y Ezequiel Chávez Lavista. Los motivos de su fracaso exceden el espacio de este trabajo, sin embargo, adelantamos

[26] Aragón, "Presentación", en *Revista de Bellas Artes e Ingeniería. Arte y ciencia*, (México), vol. II, núm. 10, 1900, p. 1.

[27] Máximo Silva, *Campaña Antialcohólica*, *op. cit.*, p. 1.

sólo dos que dejamos en el tintero. Desde su llegada en la década de los años ochenta del siglo XIX hasta la década de los 20 del siglo XX, el proyecto de temperancia perteneció a una comunidad minoritaria y, por lo tanto, excluida de los proyectos de Estado; en segundo lugar, el proyecto tuvo el pecado de provenir de una comunidad religiosa en un tiempo en que el conocimiento científico y liberal estructuraba y dominaba las formas de construir, saber y erigir prácticas.

Con todo y su "fracaso", el proyecto incidió en diversos espacios institucionales generando reflexiones que buscaban actuar en un ámbito poco estudiado en los inicios del siglo XX, como lo fueron las emociones. Se trataba de comprender cómo el hábito del consumo del alcohol y su efecto colateral, la locura, estaba ligado a la ingobernabilidad de las pasiones. Estamos hablando de una comunidad que creía, en todo caso, que con la moderación de las prácticas se podía evitar la locura o el trastorno mental. Dicho en otros términos, con la regulación y disciplinamiento del cuerpo pasional se podrían evitar dos cosas: la pérdida de la razón y, a su vez, el arribo al manicomio.

Como lo vimos líneas arriba, una de las principales causas de la aparición de la locura estaba asociada al consumo del alcohol. Una parte de los integrantes del Hospital de San Hipólito —junto a los que se encontraban en las cárceles y los que no ingresaban a esas instituciones— eran la preocupación de la comunidad protestante porque consideraban, al igual que los periódicos liberales de la época, que eran hombres y mujeres que no alcanzaban a realizar ninguna contribución al país. Pero a diferencia de otros, los protestantes consideraban que había que incidir en el mundo de las emociones para configurar una forma de vivir la vida acorde al proyecto nacional, por un lado, y al proyecto espiritual cristiano, por el otro.

Así que había que encarar lo que se suponía como el mundo pasional que, desenfrenado, llevaba a la locura o delirio mental. Una psicopatología que producía efectos, según el reverendo Colmenares, a nivel nervioso. Éste afirmaba que con el consu-

mo de alcohol las placas nerviosas sufrían una parálisis en su funcionamiento y, por ello, ya no podían transmitir al cerebro las impresiones con la misma exactitud de antes, ni con la misma rapidez. Esto es lo que producía la locura, que no era otra cosa que la "nublazón de la inteligencia, la producción de alucinaciones como animales horrorosos y fantásticos".[28]

Con la aparición de la locura los protestantes creían que poco se podía hacer, ya que el cerebro había recibido demasiada intoxicación y que por ello sus tejidos y la sustancia gris quedaban inutilizados. Por eso, antes de que el sujeto llegase a estar despojado de su espíritu, "paseando desventurado e indiferente a todo, como idiota o demente en un Manicomio", había que considerar opciones de tratamiento social o, digámoslo en otros términos, una socioterapéutica que sirviera como posibilidad de la abstinencia de aquel líquido.

Desde años atrás, las Iglesias protestantes, junto con las Sociedades de Temperancia, ambas provenientes de Estados Unidos y cuyo tiempo de llegada al país fluctúa de 1870 a 1885, habían publicado en diversos periódicos tales como *El Abogado Cristiano Ilustrado* y *El Faro* —publicaciones pertenecientes a los metodistas y presbiterianos respectivamente—, una serie de artículos donde mostraban que el hombre llevaba en carne y hueso lo que se daba por llamar la historia de la intemperancia; una historia que conjugaba al mundo social con el mundo íntimo del sujeto. La intemperancia era vista como una característica humana que contiene un apetito depravado y le lleva a desperdiciar sus fuerzas físicas y morales. Esto entraña una posición sobre la explicación de la locura que no se ha encontrado en otras comunidades como la médica o católica de esa época. El hombre intemperante, afirmaban, es víctima fácil de la locura; con la práctica de la intemperancia, como el consumo del alcohol, del sexo o la comida, se producía un debilitamiento de las

[28] Colmenares, "El alcoholismo a la luz de la ciencia", en *El Faro*, (México), núm. 18, 1914, p. 345.

facultades intelectuales y el embrutecimiento de los afectos naturales como el amor.

Por eso, si la intemperancia pertenecía a la historia del país y a la historia del sujeto, los protestantes decidieron emprender una batalla no propiamente contra la producción de la locura o contra el alcoholismo, sino contra la intemperancia y, por lo tanto, contra la ingobernabilidad de las pasiones, origen de las enfermedades mentales.

Proyecto socio-terapéutico protestante

a) ¿Qué es la temperancia? La vuelta al gobierno de sí

En 1901 el periódico *El Abogado Cristiano Ilustrado* consideraba que la temperancia significaba no solamente la disciplina de nuestras facultades, sino también el dominio de los apetitos y las "pasiones malas".[29] Nos encontramos tentados a sospechar de lo que llamaban "pasiones malas", sin embargo, a fuerza de ser justos, habría que considerar esta expresión en su cabal dimensión. Cuando escribían sobre pasiones malas o perversas hacían referencia a las prácticas que no fomentaban la salud; por ejemplo, comer, trabajar, descansar o beber en exceso, a grado tal que la salud se viera trastornada irrumpiéndose el equilibrio corporal, mental y espiritual.

La temperancia, sostenían, más allá de evitar lo corrupto de la práctica, buscaba desarrollar cuatro fases en el mexicano, a saber: 1) prácticas de abstinencia, 2) prácticas de moderación, 3) disciplina mental y 4) dominio de las pasiones. Con esto, se trataba de lograr que los sujetos dejaran las prácticas insanas o que las hicieran con moderación, es decir, que comieran, bebieran o trabajaran en su justo medio. Al mismo tiempo que

[29] s. a., "Liga Epworth", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, (México), núm. 25, 1901, p. 202.

desarrollaban un pensamiento lo suficientemente sólido o templado para identificar lo dañino de lo saludable y, finalmente, someter al mundo de las pasiones y sus afectos.

El establecimiento de la temperancia no era otra cosa que la institución de un gobierno racional que lograse someter al mundo de los sentimientos y emociones. La temperancia implicaba la reconfiguración de un imaginario que no lograba distinguir entre los apetitos y las pasiones, y lo que llamaban como la "verdad de Dios". La regulación de la existencia "previene el desperdicio" del mexicano, y por ello, Moore decía que en la temperancia no sólo se encuentra la paz y la justicia, sino también que el hombre temperante era aquel que al gobernar su cuerpo, sus apetitos y pasiones se encontraba en condiciones de escuchar el llamamiento de Cristo.[30]

b) Terapéuticas propuestas

Tanto al alcohólico como al abstemio se les ayudó a crear un escenario en el que pudieran lograr su reequilibrio corporal, mental y social. Para ello se buscaba crear espacios para generar conciencia sobre el impacto del alcohol o de cualquier práctica insana en el cuerpo, la mente y la vida social.

Cada semana se publicaba casi en todos los diarios protestantes lo que llamaban como lecturas bíblicas diarias, en donde se recomendaba la lectura para cada día de la semana. Por ejemplo, *El Faro*, en 1912, recomendaba la lectura de los libros de Corintios, Filipenses, Romanos, Lucas o Gálatas. Cada día se debía leer un versículo en algo que llamaban la "Hora quieta", un tiempo de soledad en donde el creyente debía reflexionar y orar sobre sí; también las lecturas se podían hacer en familia y, aunque sólo es una hipótesis, con mucha seguridad los pastores dedicaban un tiempo de sus sermones a la promoción de la temperancia.

[30] *Idem.*

El estudio de la temperancia en la "Hora quieta" era importante porque ahí se desarrollaba un modo de oración que buscaba devolver al sujeto a su comunión con Dios. Vivir una experiencia del alma como posibilidad para lograr una "vida escondida con Cristo en Dios".[31] La oración sobre la temperancia debía ser disciplinada y sistemática, por eso se decía que no bastaba orar; existían distintos tipos de oración que no llevan al mismo lugar. Creían que por lo menos había diez formas de oración: la formal, la precipitada, la egoísta, la impulsiva, la desprovista de fe, la digna, la ansiosa, la confiada, la leal, y la de más alto nivel y profundidad por su capacidad de generar la experiencia: la espiritual. Esta manera de orar implicaba "el cultivo de la comunión con el Espíritu Santo"[32] y, al mismo tiempo, la rehabilitación del valor temperante de la vida y de la pureza personal.

La restitución del tiempo sagrado para el cultivo de la temperancia será un modo de entablar la resistencia de los embates de la intemperancia moderna.[33] Debemos reflexionar esto porque en principio la oración sobre la temperancia en la hora quieta no sugiere el abandono del sujeto, ni su escape espacio temporal. Sino que es un modo de significarse y darse a Dios "para triunfar en todas las batallas del día". Así, el éxito del cristiano en su lucha contra la ingobernabilidad de sus pasiones dependía no sólo de su grado de implicación espiritual con el Espíritu Santo, sino de la transformación de esa experiencia místico-religiosa en las prácticas del día.

Se trataba, entonces, de "…aquietar el espíritu"[34] por la vía de la oración para "guiar, consolar y fortalecer la vida".[35] Porque de otro modo, la ausencia de oración, se creía, generaba un alma vacía de las bendiciones del cielo y la posibilidad de ser sacu-

[31] H. A. J., "Equipo para el trabajo personal", en *El Faro*, núm. 47, 1910, p. 750.
[32] s. a., "Diez maneras de orar", en *El Faro*, núm. 50, 1912, p. 930.
[33] Martínez Garza, E., "La oración privada", en *El Faro*, núm. 51, 1911, p. 809.
[34] *Idem.*
[35] *Idem.*

didos por Satanás. Por eso la oración era considerada como el encuentro consigo mismo y con el otro en el Otro.

Este era el camino de la disciplina mental y espiritual; de una actitud temperante a la que los presbiterianos interpelaban en su camino hacia la gracia. El camino del auténtico cristiano (aquel que no había sido atrapado por la ansiedad y las pasiones de los tiempos modernos) estará guiado por las frases dadas por el Espíritu Santo en la oración. Por eso la disciplina debía ser constante, especial y definida delante de Dios.[36] Sólo un espíritu y mente disciplinados puede —creía E. Martínez—, abrir el corazón; sólo de este modo se enfrentará esa lucha tan fatigosa con el mundo de los deseos y las pasiones. Para él, el eterno ejemplo será Cristo:

> Aquel que sabe todas las cosas, vio qué había en aquellos corazones, pero la hora era tan aflictiva y la carne tan enferma, que sólo había una manera de evitar el sueño, el decaimiento, y este medio era la oración. Este es el secreto de la resistencia. […] Levantemos pues nuestras oraciones en todo tiempo y lugar. Dense a conocer nuestras oraciones, pidiendo por nosotros y por los demás hombres. Así no desmayaremos, no seremos vencidos por la tentación, estaremos despiertos y listos no sólo para ayudar y servir al Maestro, sino para recibirle a la hora que venga. Así nos hallará despiertos y vestidos y nos llamará al descanso.[37]

También se llevaban a cabo, con cierta frecuencia y regularidad, las "Veladas o reuniones de temperancia". En éstas generalmente se llevaban a cabo concursos de poesía realizados por las hijas o hijos de los bebedores, o se le pedía a algún alcohólico que diera una charla sobre el efecto del alcohol en los distintos ámbitos de la vida. La idea era obligar, de un modo o de otro, a que el enfermo de alcoholismo o de intemperancia

[36] s. a., "La oración cura la ansiedad", en *El Faro*, núm. 49, 1913, pp. 774-775.
[37] *Ibid.*, p. 775.

hiciera conciencia del efecto que su práctica generaba en la sociedad, la familia y en sí mismo.

En estas veladas ocasionalmente tocaba un cuarteto musical dirigido por Leví Salmans, un médico estadounidense llegado a México la última década del siglo XIX para dirigir el Instituto Hidalgo y posteriormente trasladarse a Guanajuato para inaugurar su sanatorio El Buen Samaritano. Las canciones que entonaban siempre eran dirigidas a la promoción de la temperancia; se decía que el cuarteto dirigido por este médico había sido el iniciador de este tipo de cantos en toda la república mexicana. Por ejemplo, la letra de una canción decía: "Para quién será mi ay, para quién será mi dolor, para quién las quejas son, vino rojo no miréis. Olvidada la salud, detenido junto al ron, para quién rencilla vil, en la copa su resplandor…".[38]

También se llevaban a cabo convenciones o conferencias públicas realizadas en algún domicilio o se escribían ensayos que eran leídos en sociedades médicas. Por ejemplo, en 1901 se realizó una convención metodista en la que se pronunciaron tres discursos ante los conversos. Addie Fields, representante de la Sociedad Cristiana de Temperancia; J. Butler, fundador del metodismo en México y el médico Leví Salmans fueron los encargados de difundir la idea de la necesidad de la pureza personal a través de una vida moderada.

Por otro lado, en la medida en que reconocían que en el caso del alcohólico había un impacto en el cuerpo al grado de enfermarlo, *El Faro* recomendaba al final de cada número el "Específico Antialcohólico del Dr. Lim". Aunque no se menciona en qué consistía, se afirmaba que con tomarlo el alcohólico se curaría "al cabo de dos meses"; con mucha probabilidad los pastores hacían uso de este medicamento. No olvidemos que a principios del siglo XX los pastores protestantes mexicanos te-

[38] s. a., "¿Para quién será el ay?", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, núm. 30, 1902, p. 251.

nían una triple función: educar, moralizar y curar;[39] de modo que si en la escuela y el templo hacían uso del libro de texto y la Biblia, respectivamente, en los dispensarios utilizaban, entre otras cosas, los remedios y la homeopatía.

También buscaron a través de la prensa, manuales, cancioneros y grabados promover la concientización del impacto que la vida gobernada por las pasiones podía generar; para el caso del consumo inmoderado del alcohol, los protestantes publicaron, por ejemplo, los grabados de temperancia que se solían repartir entre la comunidad de creyentes, o el cancionero de temperancia, un librito, que como ya se mencionó, contenía diversas canciones sobre la abstinencia que se entonaban en las fiestas, veladas y en eventos públicos.

Reflexiones finales

El siglo XIX y XX vivió uno de los primeros movimientos socioterapéuticos que buscaron evitar la llegada de los "enfermos mentales" al manicomio. El nacimiento del siglo XX trajo consigo una novedosa forma de intervenir socialmente sobre el consumo del alcohol y la prevención de la locura. Los protestantes sabían bien que para transformar una práctica había que colocar a las pasiones en su justa dimensión con respecto a la vida racional. En efecto, no se podía aspirar a un tipo de ser humano distinto, moderno y racional, si no se lograba la sujeción de los afectos y las pasiones. La disciplina mental y corporal se ponderó como una práctica también moderna, que curiosamente

[39] Cf. Carlos Olivier, "De piedad y sanidad. Creencias sobre la salud y la enfermedad en los presbiterianos del México porfiriano", en Carlos Mondragón (editor), *Ecos del Bicentenario. El protestantismo y las nuevas repúblicas latinoamericanas*, México, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 2011, pp. 249-272; Elsa Malvido, "Sanatorios, casas de salud y hospitales protestantes", en Martha Cahuich y Alberto Castillo (coords.), *Conceptos, imágenes y representaciones de la salud y la enfermedad en México. Siglos XIX y XX*, México, CONACULTA, 2006.

iba a contracorriente de los modelos existenciales vividos en el país.

La temperancia se enarboló como una cualidad humana y un bien individual que lograría frutos en una nación que no tenía recursos para impedir la violencia familiar y social, o incluso para la tristeza y soledad que muchos de sus habitantes vivían. ¿No es cierto que el alcoholismo o la locura nos hablan, por lo menos en parte, de sujetos que no tienen un sentido de pertenencia o que, incluso, si a algún lugar pertenecen, ese no es el lugar social?

La intemperancia habitaba en las prácticas cotidianas de muchos mexicanos a fines del siglo XIX y principios del XX: en el comer, beber, dormir y desear; por ello, podemos decir que la comunidad protestante fue un minoría religiosa que logró discernir una contradicción psíquica instituida en la modernidad y que hasta hoy subsiste: la apuesta por una vida colmada de razón condenada a vivirse desde la pasión.

NIÑAS, MUJERES, MADRES: EL PAPEL DE LA MUJER METODISTA

Sandra Guadalupe Jaime López

Al inicio del siglo XIX la prédica católica era para la sociedad mexicana casi la única fuente para guiar el actuar, el pensar y el sentir de los mexicanos. Éstos estaban expuestos a una sola creencia dominante, a una sola expresión de la religiosidad y de la espiritualidad, a un solo regulador y controlador de las prácticas religiosas, lo que hizo de la mayor parte de los mexicanos un pueblo unido por una misma religión, al mismo tiempo que les brindaba una identidad individual y colectiva.

El catolicismo se ancló tan fuerte al suelo mexicano que se hubiera perpetuado de no ser por la aparición en el siglo XIX de mentes inconformes con la religión tradicional; liberales que abrieron las puertas para la entrada de nuevas expresiones religiosas, entre ellas las minorías protestantes.

El protestantismo, como una nueva forma de interpretación de la religión y por ende del mundo, implicó el contacto de una parte de los mexicanos con nuevas formas de educación religiosa, moralidad e ideología, así como de nuevos comportamientos y planteamientos éticos. Como era de esperarse, algunas personas fueron receptivas a las nuevas ideas, cuya consecuencia fue el surgimiento de nuevas identidades religiosas, quienes decidieron adoptar los ideales protestantes y dejar atrás la re-

ligión católica. Esto permitió que en la sociedad mexicana se gestaran nuevos modelos de ser humano, entre ellos el de ser niño, niña, hombre o mujer.

El presente trabajo se limita al tema del ser mujer. En el periodo que nos ocupa se pensaba que eran las mujeres las que introyectaban en los niños lo que se había de creer, transmitiendo a sus hijos los valores, costumbres, tradiciones, comportamientos y pensamientos que se habían de adoptar. La mujer era la encargada de formar a los sujetos que conformarían la sociedad, en este caso la mexicana, haciendo de ella algo mejor o algo peor. Desde esta perspectiva, el papel de la mujer era muy importante socialmente; visión compartida por la minoría religiosa que aquí nos ocupa conocida como metodista.

El metodismo en México

Los primeros representantes de la Iglesia metodista llegaron a México a partir de 1872, como fue el obispo Gilbert Haven. Un año después, en 1873, llegó el Dr. Guillermo Butler, quien es considerado por algunos como el fundador del metodismo mexicano.

Cuando los misioneros metodistas llegaron a México encontraron un país con un alto grado de analfabetismo, fanatismo y caos social. Los casos de intolerancia religiosa y política limitaban su actividad proselitista, ante lo cual se propusieron hacer cambios a través de la prédica de lo que consideraban el "verdadero evangelio y las doctrinas metodistas". Éstas incluían la creencia en un Dios trino, la naturaleza pecaminosa del hombre, la conciencia de la libertad moral del individuo, la confianza en la victoria de Jesucristo sobre el pecado, la experiencia del perdón de los pecados y la seguridad en la vida basada en ese perdón, la santificación de la vida del creyente, la suficiencia de la Biblia para guiar la fe y la práctica del converso, la creencia en el origen divino de la Iglesia cristiana (no reducida a la Iglesia católica), un juicio divino por venir y la vida eterna.

Por otra parte, el credo metodista se movía sobre dos ejes: la gracia redentora de Dios y la decisión del individuo por aceptarse pecador y receptor del perdón. La importancia de estos aspectos es que de ellos se desprendían las consecuencias éticas que normaban la vida del creyente y formaban el carácter metodista, el cual se resume en cuatro aspectos básicos: 1) una experiencia personal de salvación; 2) la preocupación por el bien individual de los seres humanos en todos los ámbitos de la vida cotidiana, social y económica; 3) la lucha del converso por la perfección cristiana; y 4) el principio "pensar y dejar pensar", que manifestaba una actitud abierta a todo aquello que concierne a la religión y a la realidad humana.

El metodismo era una religión que tenía una forma de gobierno democrático con representación de pastores y laicos. Redujo los sacramentos y abolió las procesiones y el culto a los santos. Promovió una ideología con apego a la libertad, la elevación del carácter individual, la auto-restricción y el amor a todos los seres humanos, así como también prohibió a sus fieles el alcohol, el tabaco, el trabajo dominical, los juegos de azar y el libertinaje sexual.[1]

Finalmente, se puede decir que el objetivo de la doctrina, el credo y la formación del carácter metodista buscaba la creación de "hombres nuevos" que combatieran los vicios y la intemperancia por medio de la ética y la educación, tanto para reformarse a sí mismos como a sus semejantes, con el fin de impulsar a México al progreso y a la modernidad. Pero al decir "hombres nuevos", no sólo se hace referencia al sexo masculino sino también al femenino, pues siendo los protestantes hombres y mujeres de ideas progresistas era impensable que dejarán al sector femenino de la sociedad en la oscuridad y en la ignorancia. Para los metodistas, la mujer era el pilar de la regeneración familiar, social y nacional, por lo que siempre abo-

[1] María Fuentes, *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995.

garon por su educación y la hicieron protagonista de sus acciones y labores.

Los protestantes introdujeron en México su forma particular de pensar y conceptualizar a la mujer, la cual se difundió en las escuelas que fundaron, y especialmente en las publicaciones que hicieron. Y es justo esta nueva conceptualización de la mujer, promovida por la corriente metodista del protestantismo mexicano, la que exponemos a continuación.[2]

La mujer metodista

La mujer, desde la perspectiva protestante, poseía un valor incalculable y debía crecer con disciplina. Se consideraba que de ella se desprendía la fortaleza del carácter y del espíritu, y principalmente, el sentido del deber. De acuerdo con los metodistas, los deberes eran el fundamento del carácter moral y espiritual del ser humano, y por lo tanto, tenían que estar presentes desde la niñez, como lo afirmaba el órgano oficial de esta Iglesia en México.[3]

Los principales deberes de los niños eran: 1) el amor a Dios, 2) el amor a los padres y 3) el amor al estudio.[4] El amor hacia Dios —se les decía a las niñas— se expresaba especialmente en la práctica de la virtud de la caridad, la cual, además de mostrar a Dios que se le amaba, producía también muy buen efecto sobre las demás virtudes y sobre el ser humano virtuoso.[5]

Algunas de las otras virtudes derivadas de la caridad eran la sencillez, la modestia, la inocencia, la humildad, la justicia, la ge-

[2] Otras Iglesias protestantes son: bautista, presbiteriana, luterana, congregacional, cuáqueros, menonita, etc.

[3] "Deberes", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, (México), tomo XXI, núm. 7, 18 de febrero 1897, p. 51.

[4] "El deber", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XV, núm. 6, 15 de marzo 1891, p. 44.

[5] *Idem*.

nerosidad, la compasión y la abnegación,[6] las cuales, a pesar de que se desarrollaban en la infancia, se esperaba que fueran la base del carácter de las niñas para toda su vida; pues eran un principio de alegría, de fuerza, de fecundidad, de riqueza moral y de mérito.

A la par de la caridad, existían otras dos virtudes no menos importantes que se sumaban a esa demostración de afecto: la fe y la esperanza. En conjunto, la práctica de estas virtudes implicaba las acciones de creer, confiar, esperar y amar a Dios, lo cual era muy importante ya que representaba el comienzo de la vida cristiana, que para los metodistas mexicanos "empieza cuando se cree en el Señor, se desarrolla cuando se espera en Él, y se consuma cuando se le ama".[7]

Para esta minoría, una vez que las niñas amaban a Dios estaban preparadas para amar también a sus padres, su segundo deber, a quienes debían tenerles respeto, obedecer y amar. Así como también debían acercarse a ellos y decirles todo lo que pensaban y sentían de una manera franca y sincera, pues los metodistas consideraban que padres e hijos debían tener una relación de comunicación donde no hubiera ningún secreto, puesto que ésa era la única forma que los padres tenían para guardar la inocencia y la conciencia limpia de sus niñas.[8]

Después de cumplidos los dos anteriores deberes la niña tenía que cumplir con uno más, el de estudiar. La curiosidad y la sed de saber de los infantes tenía que canalizarse a través del estudio, el cual debía aprovecharse para enseñarles lo bueno, lo útil, lo bello y lo verdadero.[9] Por ello se les enseñaba a los padres y a los maestros de estas Iglesias que para depositar los

[6] Eusebio Gitenar, "Belleza moral", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XVIII, núm. 23, 1º de diciembre 1894, p. 196.

[7] S. Loza, "La vida cristiana", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XIII, núm. 5, 1º de marzo 1889, p. 39.

[8] "¡Buenas noches!", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo X, núm. 4, 15 de febrero 1886, p. 28.

[9] Rodolfo Menéndez, "Pláticas con los niños", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XVII, núm. 1, 1º de enero 1893, p. 11.

gérmenes fecundos de la ilustración en el alma de los niños y niñas confiados a su cuidado, debían enseñarles de grado en grado el lenguaje, las matemáticas, la geografía, los idiomas, la historia natural, la literatura, las ciencias físicas, moral, psicología, historia, la economía política y la doméstica; en fin, se debía seguir el curso de las artes liberales y las bellas artes.[10]

Como complemento a la formación intelectual, en las escuelas metodistas de fines del siglo XIX también se promovían la educación física y moral, especialmente esta última, ya que se consideraba la más importante pues era la que debía regir el corazón de las niñas. Pues desde su perspectiva, además de enseñar y fomentar valores como la humildad, la modestia, la justicia, la obediencia y la verdad, la moral era necesaria para domar la maldad humana.[11] De ahí la importancia y el por qué los metodistas ponían especial énfasis en que la cultura del corazón debía seguir la misma marcha que la de la inteligencia. Y así como tenían un método para instruir a la mente, también tenían uno para desarrollar la conciencia moral:

> La conciencia se desarrolla haciendo juzgar al niño actos que estén a su alcance, llamándole la atención acerca de sus propias impresiones. Vienen luego los preceptos positivos, que dan al niño conocimiento de la ley de Dios; y después que aprecia por medio del ejemplo, se da el precepto teórico.

La instrucción, el estímulo y el ejemplo enseñan a someterse al suave yugo de la conciencia y del deber. Con el ejercicio, esta sumisión se convierte en hábito y llega a ser una especie de necesidad, formándose así el carácter.[12]

[10] María Hastings, "La educación de la mujer", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XIX, núm. 1, 1º de enero, 1895, p. 10-11.

[11] Romano, "Las luchas del hogar", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXI, núm. 11, 18 de marzo 1897, p. 84.

[12] Luz Aguilar, "Educación moral", en El *Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XVI, núm. 21, 1º de noviembre 1892, p. 176.

La educación integral que brindaban los protestantes a fines del siglo XIX iba destinada a formar niñas de gran talla y nivel en todos los sentidos, ya que su educación era considerada una obra de regeneración nacional. Pero a pesar de esto y de los conocimientos que las niñas pudieran adquirir, no debían vanagloriarse de ellos; al contrario, la educación debía servirles para ser amables, humildes y modestas. Por ende, en lugar de alardear debían enseñar al ignorante con amor, caridad y moderación; principales parámetros de una buena y verdadera educación.[13]

Finalmente, a las niñas se les ponía un modelo que debían seguir, el cual guiaría su comportamiento así como sus ambiciones y aspiraciones: ese modelo era su madre. La madre debía ser la principal inspiración de la niña para "dirigir su ilusión y su esperanza al ideal de formar una familia y un hogar".[14]

Una vez terminada la etapa de la infancia, las niñas se convierten en señoritas, quienes debían continuar básicamente cumpliendo los deberes que se les inculcaron en la infancia. Poniéndose en su educación una mayor atención, ya que por cuestiones propias de su edad las tentaciones, el pecado y las ocasiones de apartarse del camino de la rectitud se podían multiplicar. Por lo que se les decía a los padres que si querían evitar malas conductas y que sus hijas se alejaran del buen camino, debían:

> Darles una buena y completa educación religiosa y una sólida instrucción elemental. Enseñarlas después a coser, lavar, planchar, hacer calceta, bordar, y hacerse vestidos, así como guisar y ser buenas reposteras. Decirles que un duro tiene 500 céntimos de peseta, que para economizar es necesario gastar menos de lo que se tiene; pues de lo contrario, se va a la indigencia y la miseria… Que aprendan á

[13] E. H., "La modestia", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXIII, núm. 13, 30 de marzo 1899, p. 114.

[14] Rodolfo Menéndez, "La buena niña", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XIX, núm. 2, 15 de enero 1895, p. 16.

> comprar, á hacer la cuenta de la cocinera y a dirigir los quehaceres de la casa. Hacerles comprender que un honrado trabajador, en mangas de camisa, vale más que una docena de petimetres [*sic*] imbéciles y vanidosos. Después de conseguir todo esto, se les puede enseñar el piano, la pintura, etc., pero teniendo en cuenta que esas áreas son muy secundarias en la educación. Enseñarlas a despreciar las vanidades y á odiar el disimulo y la mentira; y cuando llegue el momento de casarlas, hacerlas comprender que la felicidad en la familia dependerá, más que de la fortuna o la posición social de su marido, de su carácter y de sus cualidades morales.[15]

Los consejos anteriores de la publicación metodista que estamos citando tenían por objetivo mantener a la joven ocupada en su instrucción y lejos de las malas acciones, pero también, denotan otro tema en el que la señorita protestante debía ser bien instruida: el de los quehaceres domésticos. La señorita debía aprender a cocinar, limpiar, bordar, planchar, etc., labores que además de prepararla para la etapa en que construyera su propio hogar, dirigirían su atención a cuestiones prácticas y útiles, manteniéndola alejada de la ociosidad y los vanos y malos pensamientos. También debía aprender de economía, algo muy importante, ya que a través de ella adquiriría los conocimientos para administrar los gastos de su casa con orden y sabiduría, estando presente en ello un valor muy apreciado por los protestantes: el ahorro.

Otro aspecto muy importante que se recomendaba a las mujeres era seguir con su educación intelectual, ya que si se continuaba el camino empezado en la infancia se conseguirá que la joven sea virtuosa y digna, además de que la educación le brindaría la oportunidad, en caso necesario, de obtener un trabajo y ser útil al hogar y la sociedad. Es por ello que se les aconsejaba:

[15] "¿Qué haremos con nuestras hijas?", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXI, núm. 32, 12 de agosto 1897, p. 253.

> Trabajad, señoritas: sed cumplidas, fieles y constantes. No penséis que es demasiado dedicar los primeros veinte o veinticinco años de la vida en la preparación de las responsabilidades graves que a todas se presentan, ni despreciéis los trabajos que se consideran como humildes. Todo trabajo útil y necesario es honrado; sólo os avergonzaréis de la ignorancia, de la ociosidad y del vicio. "Adquirid sabiduría, adquirid inteligencia, antes de toda posesión".[16]

Otra cuestión que se le enfatizaba a la señorita protestante era su posición ante el mundo y la actitud que debía tener hacia él. En un lado de la balanza se le colocaba una vida celestial: Dios, el paraíso, bienestar, bienaventuranzas, vida eterna después de la muerte y felicidad imperecedera. Por el otro, se le colocaba a los hombres y su maldad, goces finitos, sufrimiento, pecado, infelicidad e infierno. A la hora de tomar la decisión, una buena educación religiosa haría que la joven eligiera el camino de Dios, por lo que tendría de ahí en adelante que luchar y renunciar a las pasiones, los apetitos, los lujos, la indiferencia y los deseos; en suma, debería renunciar a los placeres terrenales.[17]

El elegir a Dios en lugar del "mundo" representaba que tenía que alejarse de la mentira, el orgullo, la vanidad, la ambición, la avaricia y el egoísmo, así como también debía huir del chisme, de platicas vanas e inútiles, adulaciones, rebeldías, exhibicionismos, obscenidades, indiferencias y muestras de mala educación. Pero no sólo debían evitar todo eso en su propio ser, sino también evitar a cualquier persona que guardara en su mente y corazón esos vicios.

Por ello la señorita educada en el metodismo debía elegir muy bien a sus amistades, alejándose inmediatamente de las que tuvieran poca formación religiosa, un lenguaje indecente y no pulcro, o si eran falsas, habladoras y chismosas; si tenían

[16] María Hastings, "La educación de la mujer", *op. cit.*, p. 11.

[17] Rodolfo Menéndez, "El bien supremo", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXIV, núm. 10, 8 de marzo 1900, p. 78.

malos modales o eran muy despreocupadas o dadas a murmurar y criticar a todo el mundo; si eran mundanas y no supieran hablar más que de modas, teatros, bailes, novios y lances amorosos, si eran presumidas, amigas del lujo, aduladoras y envidiosas, si daban malos consejos, mentían y no sabían guardar un secreto, o no eran buenas con sus padres y hermanas.[18]

El evitar a personas como las descritas era la una única forma de mantener la pureza e inocencia de la mente y corazón de las jóvenes. Sin embargo, el protestantismo no olvidaba que la joven es parte de un mundo y una sociedad, de la cual no puede estar apartada por completo. Y mucho menos olvidaba que la juventud, bien dirigida, es una época de bellos goces y aprendizajes, de los cuales se guardan parte de los más bellos recuerdos de la vida; por lo que no se negaba el uso de una sana coquetería que realzara la belleza natural de la etapa que vivía, ni el disfrute de sanas recreaciones.

En cuanto a la coquetería, se le recomendaba a fines del siglo XIX no usar accesorios excesivos tales como anillos o aretes, pues eran señal de vulgaridad. Tenía que evitar lo más que pudiera el uso del maquillaje, pues antes que eso debía preferir los colores que la naturaleza le proporcionaba a su cuerpo, los cuales se obtenían del aire fresco, el ejercicio, los baños matutinos y la buena alimentación. Para los metodistas, la belleza física debía ser la consecuencia de una buena higiene y cuidado del cuerpo.

Es cuanto a las recreaciones, se le incitaba a leer, pero se le recomendaba que no se entregara por completo a la lectura de novelas, ya que si bien es cierto que deleitan, la sola lectura de éstas no le proporcionaría mayor inteligencia, por lo que nunca estaría a la altura de los hombres y de sus responsabilidades. Si se esperaba lo último, había que ampliar su biblioteca y leer más géneros literarios, así como tocar algún instrumento, pintar o asistir al teatro, es decir, proveerse de una cultura con las bellas artes.

[18] "Catorce clases de personas que no convienen para amigas íntimas de una joven", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XX, núm. 19, 1º de octubre 1896, p. 151.

Finalmente, la joven protestante debía obrar con diligencia con la voz, con la pluma y con las manos, usándolas en provecho de Dios y el prójimo. Y es con este último con quien se relaciona la más grande enseñanza cristiana que debía aprender, la cual es amar al prójimo como a sí misma; desearle el bien como deseaba el suyo propio, regocijarse con sus alegrías, afligirse con sus penas, ayudarlo, servirlo, identificarse y sacrificarse por él. En otras palabras, "trabajar de este modo, por medio de una unión cada vez más íntima, así entre los individuos como entre los pueblos, para consumar la felicidad del género humano".[19] Dicha enseñanza, se decía, era muy importante porque preparaba a la joven para épocas futuras en las que como ama de casa debía dar todo por el otro, el cual sería en un principio el esposo y posteriormente los hijos.

En el momento en el que una señorita era pedida en matrimonio, adquiría una gran responsabilidad pues en sus manos estaba el buen camino y desempeño de la vida en pareja. Se le decía que de ella dependía por completo el matrimonio, ya que "si la mujer es mala, el matrimonio estará lleno de desventuras y desdichas, si la mujer es buena el matrimonio será alegría y felicidad".[20]

La mujer tenía que saber que el matrimonio dependía de ella por su gran poder de ejercer influencia, el cual podía usar para impulsar y promover cambios sobre los que la rodeaban. De ahí la importancia de ser buena, pues su influencia en su entorno sería benéfica, siendo el principal beneficiado su marido, pues se sabía que "los hombres malos en toda la extensión de la palabra se pueden convertir en mansas ovejas, debido a la prudencia, a la moderación y sublime ternura de su buena compañera".[21]

[19] Santos Benítez, "Moral", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo IX, núm. 5, (s/d) agosto de 1885, pp. 37-38.

[20] José Fortun, "La esposa", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXI, núm. 29, 20 de mayo 1897, p. 159.

[21] *Idem*.

Para ser considerada una buena esposa, la mujer debía realizar todas las labores domésticas tales como cocinar, bordar, lavar, planchar, limpiar y administrar la casa; la limpieza y el orden debían reinar en el hogar de una mujer protestante. Así mismo, la pereza, el tedio o descuido de las cosas, debía estar desterrado del hogar, y en su lugar profesar la virtud de la diligencia, la actividad y el trabajo.[22]

El orden del cual debía estar atenta la mujer, no sólo correspondía al aspecto material, sino también tenía que ver con procurar el orden espiritual, así como la paz y armonía tanto en su corazón como en el de su esposo, y, posteriormente, en el de sus hijos. La paz debía estar en cada uno de ellos y entre ellos, cuestión que se podía lograr si la mujer actuaba como ejemplo de amor, cordura, justicia, moderación y templanza, ahogando con ello cualquier tipo de riña, enojo, escándalo o situación subida de tono que propiciara el desorden entre los integrantes de la familia y pusiera en duda el buen juicio y capacidad de la mujer para dirigir su hogar.

Otro aspecto fundamental para la candidez de la vida en pareja y, por ende, en la casa, era la presencia del amor. La esposa debía sentir y profesar un gran amor hacia su marido, sentimiento que la proveería de los medios necesarios como la paciencia, abnegación, sacrificio y entendimiento para ocuparse y cuidar de él con el más grande empeño, tratándolo con ternura, dulzura, amabilidad y comprensión: "Sé siempre la compañera de tu esposo; enjuaga sus lágrimas, calma sus dolores, dulcifica sus sufrimientos; págale en ternura, en cariño, en amor, lo que él te da en desprecios".[23]

Si la mujer actuaba como se le aconsejaba, también alimentaría en el corazón de su esposo un inmenso amor hacia ella, y haría que no prefiriera ningún otro lugar para reposar después

[22] Andrés Procel, "La pereza", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXI, núm. 15, 15 de abril 1897, p. 116.

[23] D. García, "La mujer", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XVII, núm. 6, 15 de marzo 1893, pp. 50-51.

del trabajo que su casa y que no deseara nada más que estar en compañía de la calidez y belleza de su esposa, lo que ella agradecería siendo la confidente de su marido, quien escucharía sus pesares y aliviaría sus sufrimientos, así como quien lo aconsejaría sobre sus acciones.

En conclusión, una buena esposa debía integrar todo lo anterior, haciendo que en su hogar reine el orden, la economía, la paz y la prosperidad, todo acompañado con el estudio de la Biblia, lo que traería como consecuencia la verdadera riqueza para los protestantes: la felicidad, la cual se obtenía por medio de la templanza, el orden, la economía y la salud.[24]

El papel materno

Ahora bien, mientras se cumplía el papel de esposa surgía a la par el que se consideraba el mejor de los roles de la mujer: el ser madre. La madre representaba una de las más altas y sublimes aspiraciones de la mujer, pues se estimaba que es en este papel cuando todas sus virtudes morales e intelectuales están a flor de piel; listas y preparadas para ser inculcadas y sirviendo de ejemplo a sus futuros hijos.

Pero ser madre, de acuerdo a los metodistas, no significaba solamente parir un sin número de hijos; sino que representaba las acciones de criarlos, formarlos y educarlos con amor, abnegación y fuerza de voluntad, haciendo de éstos hombres y mujeres de bien para su familia, Dios y la sociedad.

La madre debía ser la protectora y el ángel tutelar de sus hijos desde que éstos estaban en su vientre y hasta el último momento de su existencia.[25] Al respecto de este cuidado que las madres debían tener siempre con sus hijos, se expresaba lo siguiente:

[24] "El arte de hacerse rico", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXI, núm. 21, 27 de mayo de 1897, p. 165.

[25] D. García, "El amor materno", *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XV, núm. 16, 15 de agosto 1891, p. 124.

> En la edad temprana, ella es casi la única que nos sostiene en nuestra natural impotencia, debilidad y ayuda eficaz para nuestro desenvolvimiento físico, intelectual y moral. Más tarde, cuando nuestros pies empiezan a cruzar por los ásperos e intrincados senderos de la vida, ella viene en nuestro auxilio para apartar los abrojos que pudieran herirnos y remover los obstáculos que pudieran detenernos en nuestra marcha. Y cuando por fin entramos de lleno en la batalla de la vida y abrumados bajo el peso de tantas decepciones, pruebas y dolores nos encontramos próximos a sucumbir, se presenta nuestra madre en momentos tan críticos, sostiene nuestro ánimo abatido y alienta nuestra fe y nuestra esperanza.[26]

En otras palabras, una madre debía velar por el bienestar de sus vástagos siendo siempre su principal soporte, apoyo y consuelo; pero todo esto más que por obligación, debía ser hecho por amor.[27] Y éste es el sentimiento que mayormente describe a una madre, pues se considera que no existe mayor amor en el mundo que el de ella: "sólo hay un amor profundo, incondicional, sincero, inalterable: el amor maternal".[28]

La palabra "madre" para muchos es sinónimo de amor, por lo que es inimaginable e inconcebible que una madre rechace a sus hijos y mucho menos que no los quiera; por ello, aunque con señaladísimas excepciones, todas las madres aman a sus hijos. No obstante, para el metodista Salvador Palmo de Ferrer, la madre formada por el protestantismo es harina de un mejor costal al aseverar que: "la madre cristiana supera a las demás, porque lleva su amor hasta la abnegación y el sacrificio, hasta la sublimidad y el heroísmo".[29]

[26] "El amor maternal", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XI, núm. 12, 15 de junio 1890, p. 91.

[27] Rodolfo Ramírez, "A mi madre", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XX, núm. 5, 1º de marzo 1896, p. 42.

[28] "El amor maternal", *op. cit.*

[29] Salvador Palmo de Ferrer, "Los consejos de una madre", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XIII, núm. 10, 15 de mayo 1889, p. 76.

El amor es lo que impulsa a una madre a dar todo por sus hijos; es por ello que jamás debía profanarse sentimiento tan inmaculado. Sin embargo, el corazón de una madre no sólo alberga sentimientos amorosos. También participa de otros como ansiedad, preocupación, pendiente, miedo y solicitud, los cuales surgen al pensar en el porvenir que tendrán sus hijos/as y en los peligros que pueden desviarlos del buen camino, al estar en un mundo lleno de tropiezos y tentaciones. Pero a pesar de la presencia de tales sentimientos y preocupaciones, su amor nunca se ve empañado pues estos sentimientos también son consecuencia de su profundo y sincero cariño.

Si bien la madre puede ser presa de preocupaciones, inquietudes y sacrificios por el bien de sus hijos, esto le dará grandes satisfacciones pues no hay mayor felicidad para una madre que saberse parte de las alegrías y triunfos de sus hijos, así como de la formación de hombres y mujeres dignos de admiración y respeto. Este rol materno tenía implicaciones más amplias, pues si bien no existe mayor júbilo para una madre que saber que es ella quien forma el carácter de la familia, otra satisfacción era tomar conciencia de que al mismo tiempo también ayudaba a formar el carácter de la nación.[30]

Para esta minoría, la maternidad era fuente de grandes dichas y del amor más grande y más puro que existía; pero el amor materno debía ser bien entendido ya que si se lleva al exceso se podrían tolerar débiles faltas en los hijos, lo que les impediría forjarse un carácter fuerte y llegar a ser hombres de bien. Para evitar esto, las madres debían dar una buena educación en el hogar, la cual a su vez dependía de la calidad de su propia preparación. Dicha cuestión planteaba las siguientes preguntas: ¿cómo aprendía una mujer a ser madre?, ¿de dónde obtenía los conocimientos necesarios para saber cómo educar a sus hijos?

Para los metodistas existían algunas posturas que intentaban responder a lo anterior: la primera expresaba que el ser madre

[30] *Idem.*

no se aprende, sino que es una especie de instinto ya que se consideraba que desde el momento en que la mujer se siente madre inmediatamente se disparan en ella las indicaciones que debe seguir o las acciones que debe tomar para criar y educar a sus hijos. El papel de madre, de acuerdo con esa postura, se implementaba de manera innata y era lo que hacía que su juicio y sus acciones se consideraran como de un nivel superior. Es decir, la madre es insuperable, pues nadie más que ella sabrá qué es lo mejor para sus hijos y su familia. Este atributo natural era expresado claramente por Vicente P. Rubín en los siguientes términos:

> No hay nadie que pueda cumplir los oficios de la primera educación más que la madre. Desde el instante mismo que la mujer se siente madre, conoce por súbita inspiración todo aquello que necesita su hijo. No hay escudriñador que sepa leer lo que lee una madre en sus adivinaciones con el relámpago de una mirada ó en la sombra de un entrecejo; no hay un profeta que anuncie las tempestades como las anuncia con sus presentimientos la madre en las tristezas del ser a quien cultiva con sus cuidados y cría con sus pechos; ningún médico sabe tanta higiene y tantos preservativos como ella; ningún sabio acierta como su corazón á dar el alimento de las primeras ideas y á despertar el calor de los primeros efectos en las almas tiernas é inocentes que aletean como en sus nidos, en la cuna; el mejor poeta jamás escribirá un prólogo que se acerque al cuento recitado por sus labios en el rincón de la chimenea ó cerca de la estufa; el primer orador jamás hablará de Dios cual sus furtivas y místicas palabras al niño al acostarlo por la noche o al vestirlo por la mañana; ni el placer en el mundo cual los besos de su bendita boca; ni estrella norte de la vida cual los resplandores de sus ojos. No hay educación primera cual la de la madre, que recibe hasta en los latidos de sus entrañas una ciencia luminosa por los milagros patentes de un divino amor.[31]

[31] Vicente P. Rubín, "El niño y la madre", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXIV, núm. 1, 4 de enero 1900, p. 3.

Por otro lado, el órgano oficial de la Iglesia metodista mexicana había publicado tres años antes que lo mejor para que una madre supiera qué hacer o no con sus hijos, era recibir también educación externa. Esta postura reconocía que era necesaria una educación adicional que instruyera a la madre en sus deberes y quehaceres, y que dicha educación extra se adquiriría de los preceptos de la religión, así como de la observación y escucha de los consejos de personas cercanas a ella. Al respecto, se presentan a continuación nueve reglas prácticas publicadas en 1897 que debían servir de guía para las mamás en sus labores de crianza y educación de sus hijos:

1º No digas las faltas o agudezas de tu hijo en su presencia.
2º No digas a tu hijo: "no me molestes o no me fastidies con tus preguntas". Si te interroga con el deseo de saber, contéstale aunque te pregunte setenta veces siete: y procura que conserve en su memoria lo que le enseñes.
3º Cuando prometas algo a tu hijo, no olvides cumplirle al pie de la letra; pues si no eres escrupulosa en hacer exactamente lo que ofreces, te expones a que tu pequeño te conceptúe informal y siga a la vez tu ejemplo.
4º No desatiendas sin discreción los deseos de tu hijo, sino respétalos cuando deben serlo.
5º No amenaces a cada paso a tu hijo con: "te pegaré, te daré de palos". Cuida de castigarle por hechos que lo merezcan; pero si anuncias el castigo, cúmplelo irremisiblemente.
6º No castigues a tu hijo bajo la influencia de la cólera; pero cuando lo hagas en calma, hazle comprender que te amarga el castigo y que lo haces por su bien.
7º Que nunca descubra en ti que presumes ser más fuerte que él en lo físico y en lo intelectual o en otros términos, nunca humilles a tu hijo.
8º No procedas con espíritu de parcialidad entre tus hijos, porque introducirás entre ellos la discordia.

> 9º No estimules en tu hijo cuando niño, aquello por lo que lo castigarías cuando grande.[32]

Además de estas reglas, la madre también debía inculcar en sus hijos valores y sentimientos nobles para sus semejantes, tales como el respeto, el amor, la caridad, la obediencia, el cariño, la honestidad, la justicia y la fraternidad. También debía promover en ellos hábitos como la limpieza, la temperancia, el ahorro, y, por supuesto, los buenos modales, la disposición al estudio, al trabajo y al amor a Dios.[33]

La madre era la responsable de esparcir la simiente de las buenas acciones y poner en los labios de sus hijos sencillas oraciones en alabanza a Dios.[34] Y con respecto a la divinidad, era deber de las madres infundir en el corazón de sus hijos el amor a Dios, pues él es quien ha confiado las preciosas almas de los niños a su cuidado:

> ¡Bendito privilegio! ¿Os parece una cosa infructuosa, ¡oh!, madres, gastar lo mejor de vuestros años, vuestro tiempo y vuestros talentos en velar y educar para Dios las vidas de vuestros hijos? Paciencia; es cierto que se necesita de incesante trabajo, pero, ¡qué resultado tan rico y satisfactorio![35]

Las madres protestantes tenían el privilegio de educar las almas de sus hijos preparándolos para el Reino de Cristo, para lo cual era necesario que desde pequeños les enseñaran las doctrinas básicas, que los iniciaran en la lectura de la Biblia y que los llevaran a los cultos en sus templos al mismo tiempo de hacerlos participar en cultos familiares. Estos cultos en el hogar

[32] "Reglas de oro para los padres de familia", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXI, núm. 14, 8 de abril 1897, p. 108.

[33] *Idem*.

[34] "El hogar", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XVII, núm. 5, 1º de marzo 1893, p. 44.

[35] Lottie K. Tubbs, "La influencia de la mujer en la iglesia", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XIII, núm. 24, 15 de diciembre 1889, pp. 186-187.

debían ser programados por la madre y realizarlos con regularidad y devoción, pues la oración era una ofrenda espiritual y el único sacrifico que el alma puede ofrecer a Dios. Se consideraba que estos cultos en familia eran necesarios tanto para la vida religiosa, como para la espiritualidad y fervor cristiano de toda la Iglesia a la que se pertenecía: "Cada hogar —se decía— debe ser un templo de devoción y de fe... cada corazón de los integrantes de ese hogar un santuario para la morada del espíritu Divino".[36]

La finalidad del rol materno era criar hombres y mujeres buenas, dignas de la vida y útiles a la sociedad; pero sobre todo, seres humanos formados en Dios. Todo ello, aunque pareciera difícil de realizarse, era posible para la mujer protestante ya que se le enseñaba que "Dios le (había) dotado con una alma y una naturaleza adaptadas especialmente para ejercer una influencia para el bien, y a favor de la virtud y de la moralidad".[37]

Para los metodistas, las mujeres eran por naturaleza más puras, más delicadas, más elevadas en todos sus sentimientos y aspiraciones, cualidades que constituían su corona y la gloria de su sexo. Además, afirmaban que la salvación de los hombres dependía de las mujeres, principalmente por el modo como ejercieran su papel de madres: "Con una sólida generación de madres, todas virtuosas, puras y cristianas, se obraría la regeneración completa de la humanidad".[38]

Conclusiones

El metodismo inició su propagación en México en la década de los años setenta del siglo XIX y desde entonces publicaron un

[36] "El culto de la familia", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XII, núm. 14, 15 de julio 1888, p. 105.

[37] "La temperancia y la mujer", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XIV, núm. 22, 15 de noviembre 1890, p. 171.

[38] *Idem*.

órgano oficial llamado *El Abogado Cristiano Ilustrado*. Desde sus inicios, los metodistas se esforzaban por adquirir la perfección cristiana, lo que significaba aceptar una vida regida por la ética y la disciplina, de donde se derivaban sus más altos ideales como el trabajo, el ahorro, la temperancia, la salud, la higiene, el amor y la educación. Esto aunado a la experiencia religiosa, que para los metodistas era fundamental.

Por otro lado, el metodismo se propuso también la regeneración de la sociedad promoviendo sus valores. Sin embargo, sabían que para regenerar al pueblo mexicano era necesario actuar en su estructura más profunda; la familia, cuyo pilar más importante lo representaba la mujer. Como esposa y madre, la mujer estaba encargada de inspirar tanto en su pareja como en sus hijos los sentimientos, pensamientos y conductas que los conducirían correctamente en la vida. Los miembros de esta minoría religiosa comprendieron la importancia y el papel fundamental que jugaba la mujer en la sociedad, ya que era vista como la sostenedora del hogar y de la familia, y a través de esto, de la nación misma.

Mujer y educación fue la fórmula esencial que utilizaron los metodistas para la renovación de la sociedad, por lo que por todos sus medios se encargaron de difundir un ideal femenino especifico el cual presentaba a la mujer como un ser fuerte en todos los aspectos. De acuerdo al ideal metodista, las mujeres debían ser educadas desde temprana edad; dicha educación debía ser integral e incluir una instrucción física, intelectual y moral.

El ideal metodista era forjar mujeres inteligentes, amantes de las ciencias y las artes, con sólidos principios morales, y sobre todo, con un gran espíritu religioso. Mujeres que, a pesar de su preparación intelectual y su participación en cualquier ámbito de la vida social, nunca perdieran sus aspiraciones de crear, criar a sus hijos, y mantener una familia y un hogar llenos de paz y felicidad; mujeres cuya dicha se centrara en el hogar y

en el amor a sus hijos, su esposo y su prójimo.[39] Pero sobre todo, mujeres que estuvieran siempre dispuestas a difundir su religión y contribuir en el sostenimiento y crecimiento de la obra protestante. Al mismo tiempo que buscar la redención social y espiritual de todos los mexicanos y mexicanas atrapadas en la ignorancia, los vicios y la degradación moral que prevalecía en la sociedad mexicana en el periodo estudiado. Características que, vistas en su contexto histórico, tenían sin duda elementos novedosos y poco comunes en el México de fines del siglo XIX.

[39] "La mujer en el hogar", en *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXI, núm. 9, 4 de marzo 1897, p. 69.

PROTESTANTISMO, NACIÓN Y MODERNIDAD EN LA ARGENTINA, SIGLO XIX

Norman Rubén Amestoy

Cuando estudiamos el siglo XIX notamos que los países del Río de la Plata se organizaron como nación cuando otras naciones occidentales ya habían ingresado de lleno en la modernidad. Este término, por cierto, no lo encontramos como tal, aunque si es común que aparezcan en la prensa, la literatura y los sermones religiosos, palabras equivalentes como "civilización" o "progreso". A nuestro entender, la noción de modernidad se vuelve comprensible cuando la relacionamos con el desarrollo de la revolución industrial, el surgimiento del capitalismo, la aparición del mercado, la movilidad social, la democracia y el liberalismo. Es decir, la modernidad es el pasaje de la comunidad a la sociedad, de sociedades orgánicas a sociedades en donde el individuo aparece en el centro de la escena y la sociedad se establece como la sumatoria de individuos.[1]

[1] Entendemos por modernidad: en lo económico, el desarrollo de fuerzas del mercado e iniciativa privada; en lo político, la aparición de un estado nacional bajo formas republicanas y democráticas de gobierno; en lo social, la transformación de la estratificación estamental tradicional; en lo cultural, la conformación de una sociedad pluralista y tolerante; y en lo religioso, antidogmática, antisacramental, con énfasis en la libertad de conciencia.

A fines del siglo XIX Max Weber (1864-1920) sentó uno de los grandes principios de la modernidad cuando habló del *desencantamiento* del mundo como uno de los rasgos típicamente modernos. En el ámbito de las ideas, el desencantamiento aparecía en correspondencia con el desarrollo de la secularización de la sociedad. Con el surgimiento de la modernidad, las explicaciones de tono religioso y teológico perdieron verosimilitud y, en consecuencia, las legitimaciones de trasfondo racional las sustituyeron. Según Weber, el desencantamiento se oponía a lo mágico, dado que era la irrupción de lo imprevisible, y su tesis afirmaba que la racionalización capitalista promovía conductas prácticas que iban en una dirección opuesta. La condensación de esto se operaba en la práctica capitalista del empresariado moderno, por la cual los individuos comenzaban a establecer una relación con los bienes económicos de máxima previsibilidad, ya que usaban el cálculo y realizaban una contabilización de los recursos. Esto de ningún modo significaba que en el pasado no existieran apetencias de ganancia. Lo que ocurría era que esa apetencia tenía características mágicas, sin previsión de ninguna instancia de cálculo, medios o fines. Con la modernidad, el mundo se hizo calculable, mensurable, la ciencia de la naturaleza contribuyó a hacer previsible el futuro, desplegando toda una racionalización del mundo tendiente a desencantarlo, y, por lo mismo, reduciendo al extremo lo imprevisible.

Los románticos del Río de la Plata estaban al corriente de estas discusiones y por ello afirmaban que era menester construir una cultura específica, una idiosincrasia propia, diferenciada, que diera cuenta de las características particulares de estas sociedades. En esta dirección, Juan Bautista Alberdi dirá que: "Una nación no es una nación, sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen".[2] En su imaginario social, la filosofía de la nación era la marca particular de la inde-

[2] Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 122.

pendencia mental que tenía que acompañar a la independencia política conseguida a partir de la Revolución de Mayo.[3]

Hablar de nación era adentrarse a un concepto en extremo complejo. Sin embargo, las sociedades no siempre se organizaron bajo esta forma, existiendo otras formaciones jurídico-políticas a lo largo de la historia, como la ciudad, la región y los imperios. La nación, en cambio, estaba relacionada de manera íntima con el desarrollo de los tiempos modernos, y en dicho marco sirvió para referir a la estructura político institucional que remitía al Estado. Es decir, el Estado como aquella instancia que detentaba el poder legítimo o monopolizaba la fuerza legítima. Esta era la noción que desde entonces conocemos como Estado-nación. Por otra parte, este concepto tenía otro significado que era utilizado cuando la nación lo usaba como principio de legitimación. De manera concreta, la historiográfica trabajó en función de dar respuestas al problema del fundamento.

A principios del siglo XIX, el pensamiento romántico de la Generación del '37 se preguntó acerca de los rasgos de la identidad nacional para, paso seguido, responder apelando a determinados símbolos que básicamente buscaban la configuración de una tradición nacional propia. Dentro de la diversidad de tradiciones disponibles, los románticos seleccionaron algunas características para definir qué era lo que respondía a la identidad nacional y permitía delimitar de manera específica la colectividad nacional. De este modo, el pensamiento romántico estableció una noción de "nación" ligada con la idea de una cultura propia. En otros términos, una nación sólo podía considerarse como tal en la medida en que pudiera detentar en el orden cultural algunas notas distintivas del resto de las naciones.

[3] *Ibid.*, p. 123. Según Alberdi: "Es preciso pues conquistar una filosofía, para llegar a una nacionalidad. Pero tener una filosofía es tener una razón fuerte y libre; ensanchar la razón nacional, es crear la filosofía nacional, y por lo tanto, la emancipación nacional", *idem.*

Nación y modernidad en la generación del '37

En 1852, cuando Juan Bautista Alberdi[4] escribió *Las Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, algunos datos de la realidad política de este país ya habían sufrido ciertas modificaciones sustanciales a partir del derrocamiento de Juan Manuel de Rosas por Justo J. de Urquiza. En ese momento, Alberdi notó que había llegado el tiempo para que el legislador efectúe su propuesta de un modelo de nación, que fuera a la vez un modelo de modernización.

Tanto Alberdi como Sarmiento estaban de acuerdo en cuanto a los fines a los que debía aspirar la nación; ambos pretendían un país moderno y capitalista que aceptara el laicismo, la separación de la Iglesia y el Estado, la división internacional del trabajo, el libre cambio y la eliminación de las diferencias entre los individuos por motivos de nacimiento, sangre o linaje. Sin embargo diferían en el modo de llegar a la concreción de esa república. El intento alberdiano estaba centrado en promover el desarrollo de la sociedad civil, dando inmensas libertades al sujeto económico, pero separando dicho ejercicio económico de sus derechos políticos. Para Sarmiento, en cambio, sin sociedad política no había nación, con lo cual expresaba una visión más adecuada de los efectos del mercado.

Estas posiciones diferenciadas reflejaban las dos grandes tradiciones que habían fundado al pensamiento liberal. En 1835

[4] Nació en Tucumán el 29 de agosto de 1810. En 1825 radicó en Buenos Aires e ingresó en el Colegio de Ciencias Morales. Allí se vinculó a Miguel Cané, Marco Avellaneda, Esteban Echeverría, José María Gutiérrez, Bartolomé Mitre y Domingo F. Sarmiento, y en la búsqueda por fundar el régimen institucional participa de la Asociación de Mayo. Obtiene el grado de bachiller en Derecho civil, aunque su formación tuvo un carácter autodidacta. Fue lector de Rousseau, Bacon, Buffon, Montesquieu, Kant, Adam Smith, Hamilton, Donoso Cortés, etc. En 1840 recibió el diploma de Abogado y parte hacia Europa. Vuelve a América en 1843 y se asienta en Valparaíso, Chile, donde ejerció la abogacía y publica su primera obra importante: *Fragmento preliminar al estudio del Derecho.* Durante 1852 publica en Chile las *Base y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Este libro, notoriamente influido por el derecho constitucional norteamericano, será el esqueleto de la Constitución Nacional Argentina de 1853.

Alexis Tocqueville lo había formulado de manera clásica en su obra *La democracia en América*. Para el autor, la democracia se fundaba en los principios de libertad e igualdad que no tenían necesariamente una relación fluida entre sí.[5] La paradoja democrática del siglo XIX era tratar de conciliar esos principios, y a esta tarea se abocó Juan B. Alberdi en el momento de imaginar el ejercicio del sufragio universal.

Para Tocqueville, la libertad y la igualdad no eran términos que se derivaban el uno del otro, y llegado el caso, hasta podían llegar a oponerse. Las sociedades igualitarias amenazaban la libertad, mientras que las sociedades donde imperaba la libertad amenazaban la igualdad. Estas dos corrientes respondían a la tradición inglesa y la tradición francesa, y cada una había acentuado uno u otro aspecto. La tradición inglesa, desde John Locke, priorizaba la libertad; mientras que la tradición francesa, a partir de J. J. Rousseau, acentuaba la igualdad. Ambas escuelas eran liberales, ya que colocaban en el centro de su reflexión a la libertad; sin embargo, la concepción acerca de ella era diferente, desembocando en modelos diferenciados de organización social. Los liberales doctrinarios del siglo XIX, asediados por el problema del establecimiento de sociedades igualitarias que no atentaran contra la libertad, denominaron a la libertad inglesa "la libertad de los modernos" y a la libertad francesa, "la libertad de los antiguos", inclinándose por la primera.

La libertad de los modernos enfatizaba la autonomía; era libre el individuo que gozaba de una legislación que garantizaba leyes para el ejercicio de sus prácticas morales y políticas. Nos referimos a las libertades clásicas del liberalismo, esto es: la libertad de expresión, la libertad de preservar la propia vida y la libertad para hacer uso de la propiedad. El liberalismo de cuño anglosajón pensaba a la libertad y las instituciones como un sis-

[5] Alexis Tocqueville, *Democracy in America*, tomo II, Cambridge, Server and Francis, 1863, p. 123. A su entender, la "igualdad se puede establecer en la sociedad civil y de ningún modo reinar en el mundo político".

tema de diques capaces de impedir la irrupción de la sociedad y el Estado en la libertad individual y privada. Esto dejaba las puertas abiertas para que se produjera la escisión entre el sujeto público y el sujeto privado.[6] La idea de un individuo que marchaba detrás de sus intereses inalienables, colocaba un acento tan pronunciado en la libertad privada y la protección de la privacidad que hizo que algunas voces señalaran el peligro de que los individuos no pudieran llegar a constituir una sociedad.[7]

La libertad de los antiguos, a partir del pensamiento rousseauniano, esgrimió que el individuo sólo era libre en la medida en que participara de la comunidad. La libertad era participativa y no restrictiva. La comunidad, la sociedad y la nación eran los efectivos dadores de la libertad. El individuo era libre en la medida en que se incluía en los designios de la sociedad. El hombre se liberaba cuando la individualidad se transformaba en un nosotros compartido, es decir, disolviéndose en una estructura que superaba al individuo. A esto J. J. Rousseau lo llamaba: la voluntad general. La versión del liberalismo rousseauniano descentraba el papel del individuo, incluyéndolo dentro de una totalidad orgánica —la voluntad general—, que lo contenía, afirmando el principio de igualdad. Si el riesgo del liberalismo de los modernos era una sociedad donde los lazos de solidaridad resultaban desquiciados, y donde se preservaba la libertad a costa de la igualdad, en el liberalismo de los antiguos el peli-

[6] En la versión moderna de J. Locke, el individuo era libre protegiéndose de la comunidad, pues no necesitaba de ella; sus derechos individuales estaban garantizados independientemente de la sociedad, puesto que eran derechos presociales. Esto era posible porque había emergido una noción enérgica de individuo, en la cual éste existía aún antes de ingresar al estado de sociedad; de aquí que para los modernos, la sociedad era una invención que se consumaba a través de un contrato social, donde los individuos decidían libremente pactar el constituirse en sociedad.

[7] Ante esta recusación, el liberalismo económico, con Adam Smith como principal referente, preparó una respuesta: los individuos, persiguiendo su propio interés, contribuían a la felicidad de la mayoría, porque existía una mano providencial en el mercado que se encargaba de garantizarla.

gro era el establecimiento del despotismo de la voluntad general, que en el siglo XIX se llamó "la dictadura de las mayorías".

Cuando Natalio Botana analiza a los padres fundadores del liberalismo en el Río de la Plata, mostró que Juan B. Alberdi y Domingo F. Sarmiento fueron encarnaciones de la libertad de los modernos y de los antiguos respectivamente.[8] A su entender, Alberdi se inclinó a confiar en el mercado y las leyes de la economía para construir la república que era, ante todo, una república del interés. Por otro lado, Sarmiento desconfió de la sola fuerza del mercado para estructurar la nación, y apeló a la virtud tantas veces exaltada en la libertad de los antiguos. Cuando pensaba en la virtud, se refería a aquella parte de los deseos, las aspiraciones y las pulsiones a los que los individuos estaban dispuestos a renunciar para ponerla al servicio del bien público.

En 1852, momento en el que Alberdi escribió las *Bases...*, aún continuaba pensando que el paradigma a seguir en el Río de la Plata era el de las naciones europeas. En este aspecto, es posible señalar una nueva distinción con Domingo F. Sarmiento, quien después de los *Viajes…* realizados por el viejo continente y los Estados Unidos —anteriores a la obra de Alberdi—, llegó a la conclusión que ni las sociedades europeas, ni particularmente Francia, eran un ejemplo a imitar, pues en ellos aún era posible detectar la persistencia de resabios feudales y bárbaros.[9] Para Sarmiento, al igual que para José P. Varela en Uruguay, lo que no se encontraba en Europa se podía hallar en Norteamérica.[10]

La identificación de Alberdi con el modelo de la "otra" Europa[11] se dejó ver en las diversas ocasiones en las que afirmó:

[8] Natalio Botana, *La tradición republicana*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1984.

[9] Tulio Halperín Donghi, *El espejo de la historia*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1998.

[10] Véase Domingo F. Sarmiento, *Viajes por Europa, África y America, (1845-1847), Obras completas*, vol. V, Buenos Aires, Ed. Luz de Día, 1949. "Ingleses son los habitantes de ambas riberas del Río Niágara y, sin embargo, allí donde las colonias inglesas se tocan con las poblaciones norteamericanas, el ojo percibe que son dos pueblos distintos" (pp. 363-364).

[11] Natalio Botana, *La tradición republicana*, *op. cit.* Según el autor: "El mundo exterior era para Alberdi la 'otra' Europa. En 1845... Alberdi observó en América del

"Todo en la civilización de nuestro suelo es europeo. La América misma es un descubrimiento europeo".[12] Incluso al referirse a la emancipación se preguntaba: "¿Qué es nuestra revolución, en cuanto a ideas, sino una faz de la revolución de Francia?".[13]

En América todo lo que no era europeo correspondía a la barbarie.[14] Sin embargo, para Alberdi era inaceptable la localización propuesta por Sarmiento, por la cual la civilización se ubicaba en las ciudades, mientras que la barbarie radicaba en la campiña. A su entender, esta era una lectura incorrecta que mantuvo durante toda su producción intelectual, y a través de la cual manifestó su oposición política e intelectual al pretendido predominio de la ciudad de Buenos Aires sobre el resto del país. Contrariamente, la barbarie era Buenos Aires, dado que había sido ella la que había sostenido en el pasado a Juan Manuel de Rosas. El Restaurador era quien se había opuesto a constituir la nación y dictar una constitución nacional con el sólo propósito de continuar representando a las relaciones exteriores, apropiándose de las rentas aduaneras, etc. Para Alberdi, Bartolomé Mitre continuaba la línea de Rosas. Los nombres habían cambiado, pero la política seguía siendo la misma.[15]

Sur una Europa caduca, aún sumergida en la edad heroica de la independencia, a la cual debía redimir el trasplante de la revolución industrial que se gestaba en la nueva Europa. Percibió, así, el conflicto entre dos tipos históricos: la Europa colonial, humanista y letrada, y la Europa moderna, comercial e industrial. La Europa del renacimiento español había creado un molde, ciudades y edificios, templos y creencias, el magisterio correspondiente a un tiempo superado". Por otra parte, en las propias palabras de J. B. Alberdi, el nuevo tiempo que se abría necesitaba de otros elementos: "los americanos de hoy no somos sino europeos que hemos cambiado de maestros, a la iniciativa española ha sucedido la inglesa y la francesa". Juan Bautista Alberdi, "Acción de la Europa en América. Notas de un español americano a propósito de la intervención anglo-francesa en el Plata", *El Mercurio*, (Valparaíso), 10 y 11 de agosto 1845, en *Obras completas*, tomo III, p. 84.

[12] Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república Argentina*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998, p. 55.

[13] *Ibid.*, p. 57.

[14] *Idem*.

[15] Natalio Botana, *La tradición republicana*, *op. cit.*, pp. 398-408.

Dado que la mentalidad civilizada era europea, la pregunta de Alberdi era cómo lograr la europeización, ya que ella implicaba civilizar al país. Su respuesta no tuvo diferencia con las ideas esgrimidas por el resto del arco intelectual de su época. Para él también se civilizaba por medio de la educación. Sin embargo, el tipo de educación requerida nuevamente lo diferenció del proyecto liberal de Domingo F. Sarmiento.[16]

Juan B. Alberdi tomaba la idea que la educación más adecuada era una educación por las cosas, esto es, una educación —al modo rousseuniano— a través de la práctica.

> Nuestros publicistas dijeron: "¿De qué modo se promueve y fomenta la cultura de los grandes Estados europeos? Por la instrucción principalmente. Luego, este debe ser nuestro punto de partida". Ellos no vieron que nuestros pueblos nacientes estaban en el caso de hacerse, de formarse, antes de instruirse, y que si la instrucción es el medio de la cultura de los pueblos ya desenvueltos, la educación por medio de las cosas es el medio de instrucción que más conviene a los pueblos que empiezan a crearse.[17]

Esta educación en lugar de privilegiar a alguna institución específica de la sociedad política o a una institución pública, debía ser promovida a partir de la vida privada, donde el elemento vital de dicha función docente recaía sobre la familia. En esta dirección, el modelo que Alberdi imaginaba era el modelo del trasplante inmigratorio. En este punto, cabe recordar que en su pensamiento ya se había producido una mutación fundamental con respecto a lo que antes había afirmado en el *Fragmento Preliminar* de 1837. Allí, Alberdi todavía creía que a partir de la plebe controlada por Juan M. de Rosas, y con un gobierno

[16] Tulio Halperin Donghi, *Proyecto y construcción de una nación. Una nación para el desierto*, Buenos Aires, Ariel, 1995; Gregorio Weinberg, *Modelos educativos en la historia de América Latina*, Buenos Aires, A-Z Editora, 1995, pp. 162-165.

[17] Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república Argentina*, *op. cit.*, p. 51.

fuerte capaz de instaurar el orden y a la vez receptivo al consejo de los jóvenes intelectuales de la Generación del '37, era posible incluir a la población criolla dentro de un proyecto civilizador y moderno.

Al escribir las *Bases...*, Alberdi ya había abandonado aquellas ideas, y dado que el país carecía de sujetos republicanos capaces de llevar adelante el proyecto, era menester incorporar a éstos desde otras latitudes por medio de un proceso inmigratorio acelerado. La teoría del trasplante inmigratorio era más que traer fuerza de trabajo a un país despoblado, traer costumbres civilizadas a un país que carecía de civilización. Hacia 1852 el elemento criollo aparecía como un reservorio de costumbres, hábitos y culturas premodernas.

En esta dirección debemos entender que el proceso inmigratorio era comprendido como un proceso de trasvasamiento cultural, por el cual los inmigrantes, además de trabajar, introducirían su mentalidad civilizada. Eran individuos portadores de otra cultura, estaban aculturados en el trabajo, los hábitos sobrios y la acumulación. Eran una especie de puritanos weberianos de los cuales había carecido el país hasta entonces, esto es, gente con hábitos capitalistas, modernos y previsibles. A través del contacto con los elementos civilizados, los criollos irían de manera progresiva incorporando hábitos modernos, y de ese modo se sustituiría la tradición española que en el imaginario alberdiano era sinónimo de una tradición de barbarie, de no trabajo, juerga permanente y superstición. Por ello: "la libertad es una máquina que, como las locomotoras, funcionan con sangre inglesa".[18]

Para Juan B. Alberdi, las locomotoras no podían funcionar con el elemento criollo disponible, y con el trasplante inmigratorio proponía cambiar la estructura sociocultural del país ha-

[18] Natalio Botana, *La tradición republicana*, *op. cit.*, p. 311. Al citar a Alberdi, Botana afirma: "En la Industria Alberdi anticipó el nuevo orden, que habría de nacer de la predisposición de un hábito adquirido, y de la cultura que emana de sus símbolos mas elocuentes, el ferrocarril y la producción", *idem.*

ciendo *tabula rasa* con el pasado colonial. La política inmigratoria defendida por Alberdi no apuntaba a introducir únicamente fuerza de trabajo —como en el Perú, donde ingresaban chinos que nada sabían de la libertad moderna—, sino que debía atraer a los hombres más libres del mundo, que para él eran los anglosajones y los noreuropeos. Allí era donde los principios del liberalismo se habían desarrollado de manera más eficaz.

Ahora, si bien es correcto afirmar que existió una coincidencia básica entre las elites dirigentes en cuanto a la necesidad de traer extranjeros al Río de la Plata, también hay que decir que no todos coincidían respecto al lugar que ese afluente inmigratorio debía ocupar en la estructura política institucional de las naciones del Plata. En este punto, podemos aseverar que diversas ideas alberdianas llegaron a predominar sobre otras nociones difundidas.

Para Alberdi era necesario traer hombres y mujeres que fueran verdaderos fragmentos de civilización e instalarlos en la sociedad civil. En ese cometido, la constitución nacional debía tener un diseño que favoreciera la incorporación de estos elementos civilizados. En su imaginario, la sociedad civil era entendida como una sociedad esencialmente económica, pues los individuos que ingresarían serían individuos frugales, laboriosos y responsables, y además provistos de ansias de lucro y progreso material. A estos hombres económicos y activos, la constitución debía garantizarles todo tipo de medidas tendientes a allanarles el camino del enriquecimiento y la movilidad social dentro del espacio de la sociedad civil.

Para Domingo F. Sarmiento, por el contrario, dado que el cometido era formar ciudadanos, a los nuevos habitantes del país era necesario nacionalizarlos —aun compulsivamente—, pues sólo a partir de entonces los inmigrantes se constituían en ciudadanos, sujetos de derecho y con las obligaciones políticas que les exigían participar de la vida pública, practicando la virtud republicana del voto. Según Sarmiento, el modelo alberdiano no era pertinente, ya que estaba centrado en un individuo produc-

tivo que, al disponer de extensas libertades dentro de la sociedad civil y persiguiendo su propio interés egoísta, difícilmente traspasaría alguna vez ese ámbito hacia la vida pública y la construcción de la república.

En este desacuerdo, Sarmiento mostraba que su inspiración tenía como trasfondo el paradigma norteamericano. Allí los pequeños productores con los correspondientes ámbitos de sociabilidad en las escuelas, las iglesias y otras asociaciones de la sociedad civil construían la república. Alberdi, más influenciado por el modelo del liberalismo económico, consideraba que el hombre dentro de la sociedad civil buscaba enriquecerse y a partir de las leyes del mercado produciría el bienestar de las mayorías. Para Alberdi, "la patria no era el suelo", sino más bien "la libertad, el orden, la riqueza y la civilización organizados en el suelo de nativo".[19]

Esta idea de la nación se ligaba muy bien a una especie de nacionalismo imitativo, dado que ninguno de los valores enunciados podían ser señalados como valores estrictamente argentinos, sino como valores universales que era posible implantarlos en cualquier parte del mundo. "Europa nos ha traído la patria, si agregamos que nos trajo hasta la población".[20] Con esta afirmación, el historicismo romántico al cual había adherido en tiempos del *Fragmento Preliminar*, quedaba reducido a la mínima expresión, ya que uno de los tópicos centrales del romanticismo hablaba de la nación en términos identitarios. Para el Alberdi de las *Bases…*, la patria era posible importarla. Por ello, en el proceso inmigratorio inminente aparecía la apuesta al futuro: "No temáis la confusión de razas y de lenguas; de la Babel, del caos, saldrá algún día brillante y nítida la nacionalidad sudamericana".[21] Esta percepción de la construcción de la nacionalidad, por

[19] Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república Argentina*, *op. cit.*, p. 61.

[20] *Idem.*

[21] Citado en Oscar Terán, *Pensamiento argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, UBA/CEFYL, 2006, p. 11.

cierto, definía un modo de ver. La nacionalidad no estaba antes, sino por delante y como resultado de la mezcla prodigiosa que se efectuaba en un territorio común.

El planteo alberdiano era más liberista que liberal. Según Benedetto Croce, el liberista era aquel liberal que colocaba la libertad fundamentalmente en el mercado, y no se preocupaba tanto por el resto de las libertades políticas, públicas, de expresión, etc.[22] Para Alberdi,

> La república deja de ser una verdad de hecho en América del Sur, porque el pueblo no está preparado para regirse por este sistema superior a su capacidad. Es preciso, entonces, elevar a los pueblos a la altura de la forma de gobierno por la mejora de los gobernados, mejorando a la sociedad para tener la mejora del poder, que es su expresión y resultado directo.[23]

A su entender, el poder estatal era una consecuencia del poder social, y por ello era menester efectuar una elevación de la sociedad para así alcanzar una mejora del sistema político. Alberdi se inscribía decididamente en el ámbito de la sociedad civil desconfiando del Estado. Desde su perspectiva, éste debía ser reducido lo más posible:

> Gobernar poco, intervenir lo menos, dejar nacer lo más, no hacer sentir la autoridad. Nuestra prosperidad ha de ser obra espontánea de las cosas, las naciones no son obras de los gobiernos, y lo mejor que en su obsequio pueden hacer en materia de administración es dejar que sus facultades se desenvuelvan por su propia vitalidad. Los fines económicos resumen por ahora toda la política americana.[24]

[22] En esta dirección podemos detectar en J. B. Alberdi una línea de continuidad en el liberalismo argentino que llega hasta el presente, es decir, esa tendencia liberal más dispuesta a confiar en las libertades del mercado que en las libertades políticas, o a apoyar regímenes dictatoriales que violan los derechos fundamentales del hombre.

[23] Oscar Terán, *Pensamiento argentino y latinoamericano*, *op. cit.*, p. 12.

[24] Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república Argentina*, *op. cit.*, p. 193.

El proyecto liberal alberdiano estaba centrado en el mercado, que al carecer de sujetos modernos debía importarlos. La importación de esas costumbres civilizadas se difundiría a partir de las prácticas laboriosas de los inmigrantes. Así, espontáneamente, sin intervención estatal, se efectuaba el paso de la república posible a la república real. La república posible era un país donde los individuos eran habitantes o sujetos económicos activos; la república real era la república donde los individuos eran a la vez, sujetos económicos y sujetos políticos.

Juan B. Alberdi creía en las fuerzas del mercado, dejando traslucir una mentalidad "*moderna*"; Domingo F. Sarmiento, por su parte, depositaba su confianza en el Estado, mostrándose más sensible a la extensa tradición estatal borbónica, donde el estado desempeñaba un papel fundamental en la organización de la sociedad. Para Sarmiento, el estado tenía una capacidad singular para modelar prácticas sociales y de aquí la importancia atribuida a la educación pública.

Alberdi también pensaba que el proceso debía desembocar en la constitución del ciudadano, y fue entonces cuando elaboró un esquema por etapas que iban de una etapa económica, a una social y política. El planteo de las etapas estaba ligado al problema de la libertad y la democracia. Ya en el *Fragmento Preliminar*, Alberdi estableció una oposición fundamental entre voluntad general y razón general cuando afirmó: "En qué consisten los excesos del siglo pasado, en haber proclamado el dogma de la voluntad pura del pueblo sin restricción ni límite".[25]

Así, Alberdi se plegaba a todo el liberalismo del siglo XIX pensando en los límites que era necesario colocarle a la democracia. Para sostener su postura, argumentó:

> La soberanía del pueblo no es la voluntad colectiva del pueblo, es la razón colectiva del pueblo, la razón, que es superior a la vol-

[25] Citado en Oscar Terán, *Pensamiento argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, UBA/CEFYL, 2006, p. 10.

> untad, un principio divino, origen único de todo poder legítimo sobre la tierra. Así, el pueblo no es soberano sino es justo; el pueblo no es soberano de mi libertad, de mi inteligencia, de mis bienes, de mi persona, que tengo de la mano de Dios.[26]

De este modo, ponía en evidencia la influencia recibida de la tradición anglosajona, donde la libertad colectiva estaba inhibida de avanzar sobre los derechos privados. Para Alberdi, había un espacio donde los derechos privados existían independientemente de la voluntad del pueblo, un ámbito que la trascendía y donde se asentaban los derechos naturales. Esto tenía consecuencias prácticas:

> Todas las edades de un pueblo no son igualmente adecuadas al régimen representativo, porque no en todas las edades goza un pueblo de una razón poderosa. Los pueblos no se gobiernan a sí mismos, sino cuando tienen bastante razón para gobernarse.[27]

Según Alberdi —siguiendo a Locke—, existía una ley trascendente, por la cual la voluntad popular no podía atentar contra la libertad privada del individuo. Este principio trascendente era el límite al voto de la mayoría y la soberanía popular. Alberdi tenía claro que dichos principios eran universales, pero por otro lado, consideraba que el pueblo no estaba maduro para aceptarlos, y por ello dispuso el esquema de etapas que desembocaba en una coincidencia explícita entre la voluntad colectiva y la razón. Esta fue una constante en todo su pensamiento, por el cual el sufragio universal aún no podía imperar, y su realización recién se concretaría cuando los sujetos se hubieran convertido en efectivos ciudadanos, e incorporaran otros valores a la república real. Mientras tanto, era preciso mantener a esos sectores en un estado de minoridad política y tutelada

[26] *Idem.*
[27] *Ibid.*, p. 11.

por las elites del poder y el saber. La clase política y la elite intelectual eran en este sentido las responsables de llevar adelante este período de transición entre la república posible y la república real.

Si definimos a la modernidad como la voluntad organizada de los seres humanos, capaz de gobernar a la naturaleza y a los mismos hombres, deberíamos decir que el proyecto alberdiano que aparece en las *Bases...*, presenta rasgos excepcionales de esa modernidad aludida. Desde ese punto de vista, el despotismo moderno de Alberdi resulta indiscutible, ya que en la obra propiciará un cambio de las costumbres y las particularidades de la sociedad hasta sus mismas raíces. Sin embargo, su modernidad no era un planteo utópico sino de un extremo realismo. De hecho, diversos elementos de su proyecto fueron plasmados, y al tomar la lúcida periodización de José L. Romero —o de J. P. Barrán para el Uruguay—, podemos notar las diferencias entre la Argentina criolla y la Argentina aluvial, que nos muestran que estamos en presencia de otro país y sociedad.[28] A partir de 1870, los cambios introducidos por el proceso inmigratorio en términos étnicos, costumbres, música, etc., muestran que si bien el proyecto alberdiano no resultó del modo, ni con la direccionalidad que el legislador había previsto, el proceso de modificación de la sociedad resultó determinante e irreversible.

En contrapunto, según Sarmiento, sin sociedad política no era posible la nación, y por ello su visión fue más rica en cuanto a los efectos del mercado que en Alberdi. Para Sarmiento, el mercado dispersaba, mientras que para Alberdi, el mercado estructuraba. Siguiendo a Adam Smith, el mercado era una especie de mano invisible que instaba a los individuos a enriquecerse y en ese recorrido el bien común quedaba finalmente constituido. Sin embargo, Alberdi no alcanzaba a percibir que la sociedad civil diseñada era una sociedad muy endeble, pro-

[28] José Luis Romero, *Las ideas políticas en la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 169-183.

ducto de una presencia casi inexistente del estado. En un marco semejante, los sujetos difícilmente podían constituirse en ciudadanos. Este fue el proyecto que triunfó hacia 1880 y que recibió las críticas de Sarmiento cuando afirmó: "Roca puede hacer lo que quiera, porque esta nación no tiene ciudadanos, porque acá la gente lo único que quiere es enriquecerse, y así no hay país".

A diferencia del autoritarismo progresista propuesto en las *Bases...*, Domingo F. Sarmiento favoreció un modelo que debía prestar particular atención al cambio sociocultural, entendido como prerrequisito indispensable para acceder al progreso económico. El proyecto sarmientino, al igual que el modelo alberdiano también tenía como telón de fondo la crisis europea desatada a partir de 1848, pero a diferencia de éste, rechazaba las consecuencias autoritarias —con el predominio del orden por encima de la libertad—, con que había concluido el proceso revolucionario. El paradigma francés debido a la persistencia de rasgos arcaicos y premodernos, no era el modelo más adecuado para las naciones emergentes en América Latina. En todo caso, ese modelo alternativo que servía de guía era satisfecho por los desarrollos experimentados en la sociedad norteamericana.

Sin embargo, su principal interés al analizar el modelo no estaba tanto, como en A. Tocqueville, en encontrar soluciones al problema político que planteaba la necesidad de reconciliar el principio igualitario con el principio de la libertad. De lo que se trataba era de "rastrear el surgimiento de una nueva sociedad y una nueva civilización basadas en la plena integración del mercado nacional".[29] Así descubrió que en la constitución del mercado, la educación popular cumplía un rol esencial, y por ello, este aspecto se transformó en uno de los elementos clave de su discurso y proyecto.

[29] Tulio Halperín Donghi, *Proyecto y construcción de una nación (1846-1880)*, Argentina, Ariel, 1995, p. 35.

Para Domingo F. Sarmiento, la nación moderna necesitaba la instauración de un modelo educativo que enfatizara la educación popular. De este modo, su intento estuvo centrado en conformar un proyecto educativo articulado a un proyecto de sociedad, donde era menester incorporar una población heterogénea y adecuarla a las transformaciones que se operaban. En esta dirección, el diseño sarmientino preveía una integración aceitada del país a la órbita del mercado occidental. La instrucción técnica, de "artes y oficios", debía formar mano de obra para la incorporación en ese sistema. La educación, por otra parte debía atender a la difusión de valores morales capaces de integrar de manera ordenada a los contingentes inmigratorios que eran la base de sustentación de dicho sistema. Al mismo tiempo, el proyecto sarmientino preveía la necesidad de crear un mercado interno, capaz de demandar la producción de una sociedad "civilizada". La instrucción masiva era el medio por excelencia para introducir a las masas ignorantes en la "civilización". En cuanto a los destinatarios, si bien la instrucción debía mirar a los gauchos —portadores de barbarie—, también apuntaba a las masas de inmigrantes que era menester uniformar en torno a los valores que las integraban a la nación. Con todo, la inmigración ultramarina, proveniente de Europa del Norte o los Estados Unidos, era vista como portadora de una cultura agrícola, que una vez arraigada en el país sería capaz de transmitir elementos culturales inherentes a su origen.

Protestantismo y modernidad

Acorde con los sectores más progresistas del liberalismo decimonónico, las comunidades protestantes ya asentadas en territorio sudamericano difundieron un discurso con tintes modernos.

Entre las metas fundamentales del proyecto de reforma de estos grupos en el Río de la Plata estuvo el propiciar y asumir como propio un paradigma social reformista, civilizador y cuya

fe democrática bregaba por la extensión del republicanismo en el sistema político. Para los evangélicos, era necesario reconocer a Dios y su evangelio como la verdadera base del orden moral de las sociedades, dado que no podía haber "armonía", ni progreso social sin una doctrina moral y principios de raíz cristiana. Esta doctrina era el fundamento, para la acción del individuo en las sociedades. Por ello *El Evangelista* (1877-1886), decano del periodismo evangélico en Sudamérica, afirmaba que la religión del pueblo era:

> ...la *base moral* de la sociedad, ...la base del *carácter nacional*; y reconoce, a más, que la religión cristiana obedecida por los individuos y realizada en la sociedad en general constituye la única y verdadera base del carácter que es *indispensable en la república* tal como la podamos idear mejor.[30]

Por ello, el protestantismo y el catolicismo debían ser examinados "en relación con el republicanismo", y el modo en que afectaban "la marcha de la ilustración de los pueblos y los progresos políticos", ya que era menester determinar si conducían a "esa moralidad sólida e independiente en el individuo y en la sociedad, que es indispensable para un gobierno del pueblo y para el pueblo".[31]

Según el protestantismo, la credibilidad y la misma legitimidad del orden social y político desaparecían cuando la moral religiosa era despreciada.[32] En el marco de las naciones, era posible constatar que las más "felices, poderosas y libres", eran aquellas que aceptaban el evangelio como la piedra angular del orden social. Por ello, era erróneo pensar que alcanzaba sólo con dictar una legislación adecuada para que se produjera la

[30] A.M.H. "La Iglesia de Roma y la República", en *El Evangelista*, (Argentina), tomo I, núm. 14, 1º de diciembre 1877, p. 107.

[31] *Idem.*

[32] *El Evangelista*, tomo III, núm. 15, 20 de diciembre 1879, p. 114.

"regeneración del pueblo".[33] El motivo de fondo era que la "base del bien, la base de la confianza es la moral, la base de la moral es la religión".[34]

Con este sustento, el protestantismo, a partir de su trasfondo teológico, se colocaba en oposición con los polos "irreligiosos" católicos y racionalistas. Sin embargo, el mensaje apuntaba especialmente al "racionalismo incrédulo", ya que ellos eran los principales responsables del orden social y moral alternativo que se buscaba consensuar en el Río de la Plata hacia 1870. Dicho orden era objeto del veto protestante, pues se forjaba en la dirección equivocada al pretender erigirlo "sin Dios".[35]

El protestantismo se autocomprendía como una religión racional, capaz de formar ciudadanos y valores consecuentes al orden liberal y democrático anhelado. En este sentido, evangélicos y reformistas liberales coincidían en torno a un mismo optimismo en la igualdad y el perfeccionamiento humano que permitía la educación. Para los protestantes, las instituciones consagradas a la enseñanza alimentaban la virtud ciudadana en la base del pueblo. La educación era el resultado del ejercicio de la libertad y, por ello, la educación republicana nacía y se perfeccionaba en la sociedad para, desde allí, transmitir sus valores al Estado. La república debía formar ciudadanos virtuosos, pero la educación debía favorecer la democracia y la igualdad.[36]

[33] *Ibid.*, p. 115.

[34] *Idem.*

[35] *Ibid.*, p. 114. "¿Hasta cuando, austeros Cantones de nuestra democracia, que tanto pregonáis el bien general, seguiréis prescindiendo de la *religiosidad* que es el fundamento y sustento de la libertad, el fomentador de las virtudes cívicas y la brillante antorcha del hogar doméstico?".

[36] Para A. Tocqueville como para el protestantismo rioplatense nada hacía tan diferentes a los hombres como la educación. Mas allá de los desarrollos mismos de democracia y la soberanía del pueblo, que se ejerce en cada Estado de la Unión, todos los ciudadanos son nivelados desde la esfera educativa. La igualdad democrática es el resultado consecuente de una educación no diversificada e igualitaria a la que todos acceden, mientras que en Europa existen otros niveles de excelencia, pero restringidos a unos pocos privilegiados.

El protestantismo compartió con el reformismo sarmientino un fervor pedagógico común, sin embargo, esa fuerza espiritual se canalizaba a través de modelos diferentes. Los evangélicos, si bien apoyaron las reformas educativas impulsadas por el Estado argentino y uruguayo a partir de la influencia del modelo pedagógico de Horace Mann, entendían que era preferible que el principal promotor no fuera tanto el Estado centralizado, sino diversificado en colegios y universidades pertenecientes a las provincias, municipios y asociaciones voluntarias, laicas o religiosas. Cuando la educación se organizaba desde el sector público, eran los gobiernos locales —y no el nacional— quienes debían emprender la tarea. Por otra parte, cuando la educación se impartía en la sociedad, no debía sobresalir ninguna pretensión hegemónica. La educación pluralista era pues el resultado de la descentralización estatal y el ejercicio espontáneo de la libertad. La educación, según los protestantes, tal cual se practicaba en los Estados Unidos, generaba un consenso pluralista, mientras que la educación estatal, como la que impulsaban liberales o católicos, generaba, a la inversa, un consenso homogéneo que alimentaba una creencia dominante. Fuera esta la moral religiosa "ultramontana" o una religión "laica".

La educación para el protestantismo partía del presupuesto básico de la naturaleza religiosa del individuo, por tanto, debía fomentar la enseñanza de los valores morales del cristianismo. De este modo, la ética privada y la moral social alcanzaban un fundamento sólido en que asentarse.[37] Los hábitos y las costumbres cumplían la función de hacedoras de la historia y, al mismo tiempo, aparecían en las sociedades democráticas ciudadanos conscientes de sus libertades de acuerdo con lo que la divinidad revelaba al individuo.

[37] Así, los hombres instruidos moralmente pero sin el correspondiente influjo de la religión, eran personas que carecían de fundamentos consistentes. Véase *El Evangelista*, tomo 1, núm. 51, 17 de agosto 1878, p. 427.

Las costumbres morales eran entendidas como la garantía para la conservación de la sociedad abierta y plural, y, al mismo tiempo, tenían la función de reformar y subvertir las tradiciones y los hábitos "inmorales" de la sociedad tradicional. Así, la educación del individuo era una herramienta clave para el sostenimiento de la república, pero esta "educación para la libertad" consolidaba los derechos civiles alcanzados y, a la vez, desafiaba a su profundización pues no debía perder de vista la necesidad de regular las costumbres sociales. La educación debía iluminar el espíritu y la inteligencia, pero también, debía educar moderando los hábitos. Para el protestantismo, la instrucción del pueblo era el elemento esencial en el paradigma norteamericano a imitar, si de veras se ambicionaba progreso. El éxito del modelo residía "en la educación dirigida de un modo prudente y sabio, y en la influencia benéfica que ejercen en la enseñanza los Ministros Evangelistas".[38]

En 1873 Juan F. Thomson ya había afirmado que la "causa de la independencia de los Estados Unidos se encuentra en la observancia fiel de los preceptos de la religión cristiana. ...Todo no estriba en la libertad y en la moral, porque el complemento necesario de ellas está en la religión".[39] En este sentido, si bien la

[38] *Actas del Club Universitario*, Conferencia del 11 de febrero de 1876. Montevideo, Uruguay. En esta afirmación, al hablar de la necesidad de una instrucción conducida de "modo prudente y sabio", se ponía en evidencia el peligro que el protestantismo veía en una educación que sólo apuntara a "iluminar el espíritu", pero exenta de una moral que moderara las costumbres, esto es, una moral "sin religión". No es casual, entonces, que los "ministros evangelistas" desarrollaran siempre una "influencia benéfica", ya que la experiencia religiosa fundada en el cristianismo era presentada como la causa fundamental del progreso industrial y político de las naciones

[39] *Idem*. Juan F. Thomson, además, contrastaba la experiencia norteamericana con Francia y España a las que les pronosticaba que no gozarían "de los beneficios de la República porque en esas naciones no prepondera el verdadero espíritu religioso". En cuanto a la experiencia histórica de Francia, Thomson —y el protestantismo en general— manifestaban su oposición por el exacerbado racionalismo. La revolución francesa merecía a su entender "una abominación general y terrible". Véase las *Actas del Club Universitario*, conferencia del 15 de marzo de 1873. Thomson creía que no había "salvación para los pueblos sin ese bendito libro con que los puritanos desembarcaron en las costas de la América del Norte y que contribuyó más tarde a que se rompieran definiti-

educación tenía una función concientizadora y reguladora, estas tareas le correspondían sobre todo a la religión. La experiencia religiosa como institución social cumplía diferentes roles de acuerdo al tipo de sociedad en la que se desenvolvía. Así se esforzaron por diferenciar el funcionamiento de la religión en las sociedades tradicionales y en las sociedades democráticas. Para ellos, en la sociedad tipo *Ancien Régime*, la religión tenía un espacio natural en la imbricada trama del poder político. En ese ámbito, el discurso religioso, en lugar de cumplir con la tarea de limitar las pasiones de los gobernantes y restringir sus pretensiones, terminaba corrompido legitimando tiranías, monarquismos y absolutismos autoritarios. En la sociedad republicana y democrática, la religión era también el más importante contenedor y regulador de las pasiones, pero su contribución no emanaba de los intersticios del poder. Para el protestantismo, la moderación en la práctica de la libertad subía al espacio político desde el ámbito de las costumbres en la vida cotidiana.

El "puro" evangelio, sin aditamentos era: "el cimiento más estable y más seguro para la prosperidad de los pueblos", ya que la reforma evangélica favorecía el "progreso moral" con importantes consecuencias para el republicanismo, la democracia y la libertad.[40] El argumento de *El Evangelista* era contundente:

> ...La historia una y otra vez confirma que cuando las costumbres se corrompen, el Estado está perdido... Parece indudable que el nivel de moralidad es mucho más elevado en los países protestantes que en los católicos... Pues el Evangelio, que sirve de base a la conducta de un verdadero cristiano protestante, es una fuente incontrastable de moral, además que engendra en todas partes el espíritu de libertad y de resistencia al absolutismo, ya sea en la iglesia o en el

vamente las ligaduras del esclavo". Las Repúblicas del Plata a su entender debían adoptar la religión del "libro", éste era el instrumento político por excelencia para alcanzar la "salvación" no sólo espiritual de sus "almas", sino también la "salvación" material de la libertad y el progreso.

[40] *El Evangelista*, tomo III, núm. 11, 22 de noviembre 1879, pp. 80-81.

> gobierno. El Evangelio ha hecho brotar las instituciones republicanas y constitucionales, y desde el momento que una nación acepte esta fuerza moralizadora y la haga la norma de la conducta de su pueblo, se verá grande y próspera; pues ello abre y da fuerza a todos los resortes de la vida humana. Y el Evangelio, la reforma, es mucho más propio a un pueblo republicano, que el absolutismo en religión, como lo es la iglesia católica romana. Montesquieu ha dicho ya: "La religión católica conviene mejor a una monarquía: la protestante se acomoda mejor a la república".[41]

En la sociedad tradicional, estaba corroborado por el testimonio histórico que la religión había educado a la sociedad civil desde la sociedad política, y esta suerte de "constantinianismo" había constituido un "orden clerical". De ahí que en las sociedades democráticas rioplatenses, la religión debía educar al poder desde la sociedad, y por dicho camino la experiencia religiosa contribuiría a configurar un "orden moral". Por este motivo, *El Evangelista* citaba a Alexis Tocqueville cuando escribía: "…en Europa el espíritu de religión y el espíritu de libertad [caminan] casi siempre en sentido contrario. En los Estados Unidos los encontraba íntimamente unidos, reinando juntamente sobre el mismo suelo".[42]

El motivo de semejante resultado se debía a la separación de la Iglesia y del Estado. Al renunciar a las luchas partidarias, la religión mantenía su independencia. Según Tocqueville:

> Los sacerdotes americanos... han visto que era necesario renunciar a la influencia religiosa para adquirir un poder político y han preferido perder el apoyo del poder a participar de sus vicisitudes. En los Estados Unidos es quizás la religión menos poderosa que lo ha

[41] *Ibid.*, p. 82.

[42] *El Evangelista*, tomo VII, núm. 39, 27 de septiembre 1884, p. 309. Alexis Tocqueville crecerá en una realidad europea marcada por una atmósfera mental progresista dominada por el liberalismo romántico desde donde formulará sus conceptualizaciones de su obra *La Démocratie en Amérique* de 1835.

> sido en ciertas épocas y ciertos pueblos, pero su influencia es más duradera...[43]

Para los evangélicos al igual que para A. Tocqueville, la religión debía permanecer alejada de las componendas políticas y de ejercer influencia sobre la legislación y las opiniones partidarias. Por otro lado, tenía una función vital sobre las costumbres y la vida familiar, y al desempeñarse de ese modo trabajaba en favor de la regulación del Estado. De este modo, se colocaban en ruptura con aquellas ideas de la Ilustración que señalaban que la tolerancia y la libertad se fortalecían a medida que la religiosidad desaparecía de la conciencia individual. En una sociedad democrática, para los protestantes, acontecía exactamente lo contrario. El "espíritu de religión" y el "espíritu de libertad" debían estar íntimamente ligados, y para ello se afirmaban en Emilio Castelar cuando escribía: "Señores, los que queráis la religión, no la divorciéis de la libertad; los que queráis la libertad, no la divorciéis de la religión".[44]

En el imaginario de las sociedades misioneras este vínculo había sido determinante en el contexto norteamericano. Los primeros colonos, imbuidos de una cosmovisión religiosa del mundo y a la vez dispuestos a concretar el ideal republicano, habían alcanzado una particular mixtura entre prácticas piadosas y rutinas políticas. En aquella combinación se hallaba el

[43] *Ibid.*, p. 309. Al analizar el orden clerical afirmaba: "Yo se que hay épocas en que la religión puede añadir a *esta influencia que le es propia*, el poder artificial de las leyes y el apoyo de los poderes materiales que dirigen la sociedad. Se han visto religiones unidas a los gobiernos de la tierra, dominar al mismo tiempo las almas por medio del terror y de la fe, pero cuando una religión contrae semejante alianza, no temo decirlo, se conduce como podría conducirse un hombre, sacrifica el porvenir en vista del presente, y obteniendo una influencia inmerecida, expone su legítimo poder... Aliándose á un poder político, la religión aumenta su fuerza sobre algunos pueblos del Plata, y pierde la esperanza de reinar sobre todos... La religión no podría dividir la fuerza material de los gobernantes, sin exponerse á parte de los odios que éstos ocasionan" (*Idem*.).

[44] *El Evangelista*, tomo 1, núm. 37, 11 de mayo 1878, p. 314.

punto de partida de la democracia en América del Norte. A esto se refería el pastor Pablo Besson cuando escribía:

> Provenientes de la Revolución religiosa, formados por aquellas tribus que buscaban allá en los espacios de América un altar para su Dios y un seguro para su derecho, responden los Estados Unidos al ideal de la política cristiana y cuajan y cristalizan en todas las instituciones el espíritu moderno, en un siglo de libre y segura existencia, tras los terribles sacudimientos últimos engendrados por la infame servidumbre de los negros, han reunido cincuenta millones de pobladores y superado por el ejemplo de sus libertades armónicas y el esfuerzo de su trabajo creador á todas las naciones del mundo, la República es la obra de la Reforma religiosa de los peregrinos, de los independientes...[45]

Para Pablo Besson, los pioneros puritanos eran un ejemplo digno de ser imitado en las naciones rioplatenses, pues de acuerdo con Emilio Castelar entendía que ellos eran:

> ...los patriarcas de la libertad; ellos abren un nuevo mundo en la tierra; ellos abren un nuevo surco en la conciencia; ellos crean una nueva sociedad en la historia. No han leído otro libro que la Biblia, el libro de los grandes dolores y de las grandes esperanzas. Imitémosles.[46]

La trascendencia a la que estaba llamado cada individuo daba sustento espiritual a la democracia como forma social y régimen de gobierno; de aquí que sus instituciones no provocaban ruptura alguna con el sentido religioso de la vida. La religión y la política eran dos brazos independientes, que daban movimiento al cuerpo de la democracia. Separados, cada uno en su orden

[45] *El Evangelista*, tomo VII, núm. 40, 4 de octubre 1884, p. 317.

[46] *Idem.*, En el contexto rioplatense dichos adelantos eran impensables mientras no se garantizaran los derechos mínimos: "Los derechos humanos, los derechos civiles y la libertad religiosa, la igualdad ante la ley son ilusorias, mientras nosotros —los evangélicos— estamos fuera de la ley y sin Estado civil".

de actividad hacían posible la obra de la libertad. Estas ideas alcanzaban su confirmación en "el ejemplo irresistible de los Estados Unidos, libre y feliz sin el predominio del catolicismo", pues allí "el hombre dilata sus pulmones con el aire de la libertad que á nadie asfixia y á todos beneficia".[47] Todo el inventario reformista impulsado por el liderazgo protestante, reflejaba, en parte, el entusiasmo democratista que se extendía a las relaciones sociales en el ámbito norteamericano de las décadas de 1840 y 1850.

Reflexión final

A nuestro entender, la fe democrática norteamericana de mediados del siglo XIX —alimentada por el humanitarismo ilustrado, el romanticismo, el trascendentalismo y el utilitarismo europeo—, a la que suscribían los misioneros y los pastores protestantes, contaba a la vez con un fundamento natural y otro sobrenatural. Por una parte, descansaba en la fe del siglo XVIII de un universo ordenado y gobernado por la ley, en tanto que el hombre, como así también sus instituciones, cuanto más armonizaban con la ley natural iban perfeccionándose. Por otra parte, el ideal democrático amalgamaba estas concepciones con una fe religiosa entusiasta y trascendental, en la dignidad, la potencialidad y la aptitud del hombre común transformado en ciudadano.

Los voceros con mayor amplitud en el ideario democrático fueron quienes incluyeron la participación de la mujer, y colocaron el énfasis de que en el marco de una sociedad democrática el individuo era a la vez un medio y un fin en sí mismo. La meta era el desarrollo pleno del individuo, esto es, de todo individuo incluyendo mujeres, asalariados, esclavos, viciosos y criminales; los medios a través de los cuales se lograría semejante aspiración eran el esfuerzo individual, la educación popular, el desarrollo

[47] *EL Evangelista*, tomo 1, núm. 22, 26 de enero 1878, p. 191.

del espíritu de investigación, el fomento del espíritu de cooperación y asociación, y el avance de una legislación más adecuada. El cometido de esta combinación de esfuerzo individual con los más diversos medios, tenía como horizonte derribar todos los obstáculos, fueran estos las tradiciones, las leyes o los intereses que se oponían al perfeccionamiento, el bienestar o la elevación de los individuos hacia la plenitud de su realización.

Si para Emerson "todas las reformas prácticas consisten en la supresión de algún impedimento",[48] en el Río de la Plata los pastores, misioneros y maestros moldeados por ese mismo espíritu de "perfeccionismo" reformista, bregarían por todos los medios disponibles por la erradicación de los impedimentos. Dado que el hombre era tenido en una alta valoración —por ser depositario de la gracia—, resultaba inadmisible que se le explotara, esclavizara, se cauterizaran sus pensamientos con la ignorancia o se corrompiera su alma con nociones supersticiosas.[49] En esta dirección, las sociedades misioneras procuraban reestablecer —mediante la difusión del evangelio— al hombre en el desarrollo de las plenas capacidades con que Dios lo había dotado: libertar al esclavo, aportar bienestar al pobre y al desdichado, proporcionar saber al ignorante, salud a los enfermos, y paz y justicia al orden social.

De este modo, es posible concluir que fue en la amalgama del credo racional de la perfección individual y la doctrina del progreso, por un lado, con el entusiasmo religioso —de los "*avivamientos*"— y el individualismo propio de la teología pietista y puritana, por el otro, lo que llegó a constituir ese complejo de democracia, reformismo y modelo norteamericano que dominaba las sensibilidades y mentalidades misioneras que habrían de operar en el Río de la Plata.

[48] Alan Nevins, Henry Steele Commager y Jeffrey Morris, *Breve historia de los Estados Unidos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 178.

[49] Norman Rubén Amestoy, "El reformismo social metodista en el Río de la Plata y sus raíces ideológicas. Siglo XIX", en *Cuadernos de Teología*, (Buenos Aires), 2001.

Como ya lo adelantamos, el discurso de Juan B. Alberdi en las *Bases...* (1852) propiciaba su teoría del trasplante inmigratorio a fin de traer sujetos sociales aculturados en el trabajo, los hábitos sobrios y la acumulación de la riqueza. En contrapunto, el misionero Andrés Murray Milne anteponía su mensaje donde para la construcción de las naciones modernas no se trataba tanto de un asunto de razas, sino más bien, de cambios en la dirección espiritual de las nuevas naciones.

> Cuando se nos pregunta la causa de las diferencias existentes entre la América Anglo-sajona y la América Latina, nuestra explicación es que no es cuestión de razas, sino de principios... Con la Biblia en la mano, y por causa de la Biblia, los puritanos ingleses vinieron a América para fundar su patria, y en ese mismo poderoso Estado tenemos la prueba de lo que hubiera sido de América Latina si sus cimientos hubieran sido puestos con la misma clase de materiales.[50]

A su entender, era menester valorar al hombre americano, asumir los principios democráticos, introducir las reformas socio-culturales que modificaran los hábitos y las costumbres, y, sobre todo, difundir los principios del evangelio puro y sin aditamentos humanos.

[50] Inés Milne, *Desde el Cabo de Hornos hasta Quito con la Biblia*, Buenos Aires, La Aurora, 1944, pp. 148-149.

LA CONSAGRACIÓN DEL CUERPO EN JÓVENES PENTECOSTALES: UN REGISTRO PSICOLÓGICO

Ma. de Lourdes Jacobo Albarrán
Carlos Olivier Toledo

El abordaje de la juventud pentecostal, o del pentecostalismo y neo pentecostalismo en general, ha sido centro de atención de diversas disciplinas y teorías como las aproximaciones hermenéuticas en antropología,[1] las relacionadas con reconfiguraciones identitarias,[2] los estudios de género,[3] o incluso los trabajos históricos que rastrean el origen e implantación del pentecostalismo en América Latina.[4]

[1] Damian Setton y Joaquín Algranti, "Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio, campo judaico y pentecostal en Buenos Aires", en *Alteridades*, (México), vol. 19, núm. 38, 2009, pp. 77-94.

[2] Patricia Fortuny, "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", en *Revista Nueva Antropología*, (México), vol. XIII, núm. 45, pp. 49-63; Carlos Garma, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, Plaza y Valdés/UAM-Iztapalapa, 2004.

[3] Gabriela Patricia Robledo, *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, México, Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS, 2009; Miguel Mansilla, "La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno", en *Polis*, (Chile), vol. 5, núm. 16, 2007, pp. 3-24.

[4] Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México, 1989; John

El pentecostalismo es sin duda una de las denominaciones con mayor crecimiento en nuestro continente. Y en el caso de México, pueblos enteros del sureste mexicano se reivindican evangélicos o pentecostales, fenómeno impensable hasta hace poco tiempo.

Los pronósticos, en este sentido, auguran un auge de estas denominaciones religiosas como se ha visto en Guatemala y Brasil, países donde han crecido sus membresías debido en mucho a su capacidad de adaptación a las realidades locales. También podemos considerar que esta respuesta religiosa es una consecuencia a los ajustes socioeconómicos de la globalización que han traído pobreza y desesperanza en todo el mundo.[5] Esto, sin duda, abre un campo fértil para pensar una serie de situaciones que irán configurando la emergencia de nuevos sujetos sociales y nuevas subjetividades, al irse transformado éstas a partir de su experiencia en el mundo desde sus concepciones religiosas. Sin embargo, los abordajes desde la psicología son escasos, por ello en este trabajo tratamos de aproximarnos desde la subjetividad a la concepción del cuerpo en jóvenes pentecostales.

Si tratar de comprender la disposición religiosa como expresión de la construcción subjetiva del mundo resulta compleja, pensar el cuerpo desde lo religioso nos enfrenta a una tarea mucho mayor. Es importante aclarar que no intentamos agotar el tema en este breve ensayo; sí, en cambio, analizaremos cómo la fe pentecostal, a partir de sus adopciones teológicas, elabora una concepción del cuerpo como escenario de lo sagrado en el mundo. Esto es, intentamos analizar algunos aspectos de la construcción psicológica en los individuos.

Para ello entrevistamos a ocho jóvenes de 18 a 22 años de edad. Cinco mujeres y tres hombres con instrucción universita-

---

Fletcher y Alfonso Ropero, *Historia general del cristianismo, del siglo I al siglo XXI*, España, Clie, 2008.

[5] Alicia Hamui, "Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes socio-culturales de la globalización", en *Confines*, (México), año 1, vol. 1, núm. 2, 2005, pp. 35-43.

ria, técnica y preparatoria adscritos a esta fe religiosa, con los que mantuvimos dos encuentros que versaron sobre cinco temas que marcaron sus relatos: a) la noción de cuerpo, b) sexualidad, c) amor, d) pareja y e) alimentación. Los entrevistados pertenecen a una misión pentecostal de Ecatepec, Estado de México.

Desde una metodología comprensiva, tratamos de arriesgar algunas líneas de interpretación acerca de cómo sus concepciones de lo sagrado van estableciendo un entramado de significaciones a la luz de las cuales el cuerpo transita de lo profano a lo sagrado. Siendo una operación de resignificación elaborada desde lo psicológico, no se trata de una trasformación "objetiva" sino de la puesta en escena de una experiencia espiritual personal que se vive únicamente en el proceso de conversión. El presente trabajo es un avance de investigación cuyo objetivo fue analizar las prácticas y significados que sobre el cuerpo construyen un grupo de jóvenes evangélicos.

El abordaje psicológico se llevó a cabo desde una perspectiva que recupera la subjetividad. Asignar sentido a las cosas del mundo representa para nosotros el núcleo central de la configuración psicológica de la vida socialmente afectiva de los seres humanos. Sólo en este sentido el mundo se hace visible, lo otro, su ausencia, es perplejidad.

Pertenecientes al mundo protestante-evangélico, los pentecostales comparten un núcleo central de significaciones religiosas con otros credos cristianos; sin embargo, se distinguen por su concepción de la salvación y la convicción de que el cuerpo es potencialmente habitable por lo divino, lo que hace posible una lectura de la Biblia a través de unos ojos transformados por la presencia en sus vidas del Espíritu Santo, según su creencia. Sus convicciones teológicas imponen un registro psicológico del cuerpo como objeto de consagración, un entramado normativo para su uso y una geografía somática para el milagro.

En tanto Iglesia, el credo pentecostal representa el espacio institucional de creación colectiva de sentidos, caracterizados por

la esperanza en otra vida después de la muerte y la certeza de una vida terrena envuelta en aires de nubosidad. En este contexto, el cuerpo sirve de instrumento de lo sagrado; manifestaciones de ello son el don de sanidad y el de lenguas. Se trata de una construcción imaginaria y simbólica donde el creyente se enfrenta a un cuerpo carnal sujeto a las coacciones de la pulsión y a las legalidades del mundo, pero su consagración fractura la fatalidad derivada de su estar en el mundo profano elevándolo por encima de esta para introducirlo en un orden del ser cuyo sentido se encuentra articulado a los núcleos de significación de su fe cristiana.

Los pentecostales

El pentecostalismo nace en los Estados Unidos como una propuesta espiritual emergente dirigida a los más pobres y marginados de la sociedad capitalista. Williams Joseph Seymur, un predicador callejero de ascendencia africana y sin preparación formal en el ámbito teológico, es reconocido como uno de los primeros promotores de esta corriente religiosa que tuvo su inicio en Los Ángeles, California, durante la primera década del siglo XX.[6]

El pentecostalismo llega a México a través de dos vías: primero, mediante la conversión y la adhesión de los inmigrantes mexicanos a estas Iglesias en Estados Unidos que huyeron a raíz de la Revolución mexicana y que a su regreso constituyeron la primera Iglesia pentecostal; y segundo, el proselitismo misionero desplegado en la zona fronteriza de nuestro país, donde los pentecostales ganaron adeptos que fueron conformándose en nuevas Iglesias.

Por ejemplo, una inmigrante retornada, Romana Valenzuela, fundó el primer templo pentecostal en Chihuahua en 1914.

[6] Carlos Martínez García, *Azusa Street: cuna del pentecostalismo del siglo XX*, México, ECCAD, 2006.

Romana se adhirió a la más importante congregación pentecostal norteamericana: la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, de los Ángeles, California.[7] Otra importante fundadora fue la misionera danesa Ana Sanders, la que colaboró en la creación del primer templo de esta Iglesia en la ciudad de México.[8]

En México existen miles de Iglesias locales pentecostales. Algunas de ellas son totalmente independientes, se autogobiernan y no están adscritas a una institución mayor; otras, por el contrario, son como ramificaciones de una Iglesia mayor de la que dependen teológica, económica y/o administrativamente. Entre este tipo de Iglesias están: las Asambleas de Dios y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, entre otras.

Las Iglesias pentecostales, aunque comparten una serie de postulados bíblicos con las Iglesias protestantes llamadas históricas, se distancian de éstas en varios aspectos, como el devocional, la adoración y la alabanza, centrándose en la tercera persona de la trinidad cristiana: el Espíritu Santo. Los pentecostales toman su nombre de la promesa de Jesús hecha a sus discípulos, cuando les dijo que después de irse de este mundo vendría un consolador, el Espíritu Santo, que los acompañaría hasta el fin del mundo. Por otro lado, en la prédica pentecostés también están muy presentes las profecías del fin del mundo, la creencia en la segunda venida de Jesucristo, así como la idea del reinado previo del Anticristo. Por ello, los creyentes anhelan ser bautizados por el Espíritu Santo, cuya manifestación más visible se da a través de carismas o dones, como el de hablar en lenguas "extrañas", de sanación, de profecía y de interpretación. El don de lenguas, o *glosolalia*, es una forma de vocalización, sonidos guturales que el creyente, bajo una especie de trance, emite de manera involuntaria sin conocer su significado; y sólo alguien con el don de interpretación de estas lenguas

[7] Patricia Fortuny Loret de Mola, "Diversidad y especificidad de los protestantes", en *Alteridades*, (México), núm. 22, 2001, pp. 75-92.

[8] Carlos Garma, "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano", en *Alteridades*, (México), núm. 10, 2000, pp. 85-92.

puede saber su contenido. Otro don es el de sanación, que sólo lo reciben los cristianos ejemplares. La manifestación pública de estos dones sólo se da colectivamente durante o después de que la Iglesia reunida pide la manifestación del Espíritu Santo. Es importante señalar que los pentecostales se asumen como "instrumentos" de Dios y nunca como autores de la sanación, ni del don de lenguas.[9]

Sus servicios religiosos se caracterizan por tener un alto contenido emotivo que se acompaña de música, oraciones y cantos; no se censura la espontaneidad de los creyentes que alaban a su Dios en voz alta, en medio de gritos y súplicas. Algunos fieles experimentan una especie de trance o estado emocional que puede desembocar en desmayos.[10]

La sobrevivencia y expansión de la Iglesia Pentecostal es atribuida a su capacidad de incorporar y transformar las realidades locales. La antropóloga Manuela Cantón afirma que actualmente el pentecostalismo constituye el 75% de todo el protestantismo mundial. Casos sobresalientes y polémicos son los de la Iglesia Universal del Reino de Dios, de origen brasileño, que agrupa a miles de fieles de clase baja y media de Brasil y varios países latinoamericanos. Lo mismo sucede con los gitanos de Granada, España, que desde esta postura religiosa se re-crean a sí mismos, piensan su cultura y redefinen su identidad.[11]

Sobre la salvación

La Iglesia pentecostal se rige por una serie de principios que norman la administración, organización y ética bajo los cuales

[9] *Idem.*

[10] Patricia Fortuny Loret de Mola, "Diversidad y especificidad de los protestantes", *op. cit.*

[11] Manuela Cantón, "La construcción social de la sospecha. Minorías religiosas contemporáneas y procesos de exclusión", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, (Colima), núm. 15, junio de 2002, pp. 89-111.

los creyentes guían sus vidas. En primer lugar, desconocen la autoridad del Papa y le confieren ésta sólo a la Biblia; libro sagrado por excelencia pues para ellos contiene la revelación que Dios hace de sí mismo al hombre. Consideran innecesaria la intermediación de un intérprete de las sagradas escrituras, pues el Espíritu Santo ilumina por igual a todos aquellos que han reconocido a Jesucristo como salvador. Es decir, se apuesta por un sacerdocio incluyente de todos los creyentes; reconocen el carácter trinitario de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo; a Jesús como el hijo de Dios nacido de una mujer virgen, y cuya misión en este mundo era la de salvar al hombre por medio de su sacrificio en la cruz. En muchos aspectos, las bases teológicas de los pentecostales nos recuerdan a las del catolicismo carismático, sin embargo, se diferencia de este en cuestiones cruciales como la salvación.

Para los pentecostales, el hombre transgredió el mandamiento de Dios y perdió su pureza original; por esto sus descendientes heredaron la tendencia a pecar, lo que los conduce a la condenación. No obstante, Dios mismo creó los medios para justificar al hombre y para que éste pudiera ser salvo. La salvación no depende de obras buenas, es por gracia (un regalo inmerecido), recibido cuando el hombre pecador voluntariamente reconoce por fe a Jesucristo como Dios y salvador. A partir de este momento los ahora creyentes son sellados por el Espíritu Santo, quien les proveerá, entre otros, de dones de sabiduría para interpretar la Biblia e iniciar la santificación en una lucha constante entre el pecado y la vida de santidad, en la que el creyente tiene como modelo a seguir a Jesucristo hombre. Desde esta visión, los creyentes tienen una misión: extender el Reino de Dios en la tierra predicando el mensaje de salvación. Por ello suelen hacer proselitismo en plazas públicas o casa por casa.

Con respecto a la organización de la Iglesia, reconocen a Cristo como cabeza de la misma y a la Biblia como una guía de fe. Sus oficiales son inspirados en los relatos bíblicos: son pastores, diáconos y apóstoles. Para pertenecer oficialmente a estas

Iglesias se debe cumplir con el rito de la aceptación pública de la fe en Jesucristo. Esto permite que el creyente sea candidato al bautismo, lo que lo convierte en miembro formal de la Iglesia con privilegios y obligaciones. Las ordenanzas son el bautismo, el cual es administrado normalmente por el pastor o, en ausencia, por otro creyente respetable. En este ritual sólo pueden participar adultos, pues el candidato debe tener plena conciencia de lo que significa bautizarse o rebautizarse, en el caso de los antiguos católicos. El bautismo que practican se realiza por inmersión en agua, sea en un baptisterio, un río, un lago o el mar, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, como es enseñado en la Biblia. Es a partir de este *corpus* de creencias, compartido también por otras Iglesias evangélicas, desde donde se concibe al cuerpo, sus relaciones y propósitos.

El cuerpo: espacio de posesión de lo sagrado

Desde la perspectiva pentecostal, el no converso vive atado al mundo profano y por ello comparte su fatalidad; esto es, el azar y la contingencia. Se encuentra ciego y sordo para las cosas espirituales, y solamente cuando es tocado por el Espíritu de Dios y se convierte a la fe cristiana, su condición es transformada y su vida renovada.

Para los pentecostales, la adopción de la fe opera una transformación, el hombre deja de ser una criatura más del mundo para elevarse a la categoría de hijo de Dios. Transformación que supone una resignificación psicológica, vale decir, subjetiva de su cuerpo. A partir de ese momento se convierte en receptáculo de la potencia divina. Para los miembros de esta minoría hay momentos rituales que señalan nítidamente el tránsito del cuerpo hacia los terrenos de lo sagrado. El primero, la pública profesión de fe; el segundo, el bautismo con agua; y el tercero, el llamado "bautismo del Espíritu Santo", el cual se manifiesta con desmayos o por un estado de trance en el cual hacen ostensi-

ble los dones recibidos. La conversión pública transforma el cuerpo en morada de lo sagrado. Esta gracia conlleva, sin embargo, una grave responsabilidad: el cuerpo deja de pertenecerles por completo, ahora es una dependencia de lo divino y hay que preservarlo prístino tal como lo es el Espíritu de Dios, por eso hay que atemperar las demandas de la carne. Si realmente se es poseído por el espíritu de Dios, se debe conducir por los caminos de la santidad. La fuerza para hacerlo emana de Dios. Hay quien anhela ese bautismo del Espíritu Santo que les hace hablar en lenguas o sanar; no obstante, y a pesar de sus plegarias, algunos creyentes nunca experimentan ese don. Las mortificaciones del cuerpo del crucificado son emblemas de cómo la ternura de Dios toca la mano del hombre a través del sacrificio de su hijo. Con todo, los deseos de la carne nunca ceden, por eso la Iglesia, la comunidad de creyentes, está ahí para confortar en la fe.

En el horizonte de los pentecostales ocurren procesos de santificación en donde lo sagrado puede manifestarse en el cuerpo. De este modo tenemos, con relación a los modos del cuerpo, una doble precipitación de significaciones: como espacio de lo profano y de lo sagrado. Las dos significaciones derivan de los procesos de subjetivación del cuerpo, de su registro psicológico y de su construcción imaginaria.

Esto quiere decir, entonces, que en el marco de las significaciones de lo sagrado propias de esta fe religiosa, las cosas del mundo, y dentro de ellas el cuerpo, son objeto de una resignificación a través de la cual se opera una auténtica consagración de lo profano. Ante la pregunta: "¿en el arrepentimiento, Dios te perdona y puedes volver a empezar?". Luis, un joven líder evangélico, responde:

> "Se supone que cuando Dios te perdona un pecado, la Biblia dice que todos los pecados que tu hayas tenido se van hasta el fondo del mar y Dios no se va acordar nunca más de eso, y, obviamente, tú tampoco te tienes que acordar. Hay muchas personas que han sido

> convertidas; algunas han sido prostitutas, han sido drogadictos, han sido alcohólicos, han sido personas malvadas —hasta asesinos—, y ahorita hay muchos que ya están predicando la Palabra. Hay muchos que son pastores, que son misioneros trabajando para Dios".

Operación que define un entramado ritual que permite una auténtica transustanciación del cuerpo. Por eso, el bautismo proporciona visibilidad simbólica a una de sus creencias teológicas esenciales: la muerte al pecado y la resurrección a una nueva vida. Antes de la fe el cuerpo es sólo carne pecadora, después, es morada del Espíritu Santo y debe de vivirse de acuerdo a esta convicción.

Ascetismo y consagración

En tanto que la salvación es producto de la gracia divina, la santidad es, entonces, una consecuencia de ésta. Por eso, para enfrentar la tentación busca el conocimiento constante de los textos sagrados. Es de la palabra de Dios de donde el creyente obtiene la templanza necesaria para resistir las tentaciones.

El ascetismo que caracteriza al protestantismo histórico fue llamado por el sociólogo Max Weber "ascetismo intramundano". Porque no se rechaza al mundo exterior, secular y profano —como lo hace el místico o el anacoreta—, sino que el creyente forma parte de ese mundo y hace suya la responsabilidad de cambiarlo a través de su vida cristiana.[12] De ahí que el sacrificio, como flagelación del cuerpo, resulte una práctica vacía de sentido teológico. Para los protestantes, resultan totalmente innecesarias las peregrinaciones u ofrendas donde el sufrimiento mórbido de la carne es el operador ritual de la consagración.

[12] Patricia Fortuny Loret de Mola, "Diversidad y especificidad de los protestantes", *op. cit.*

Las regulaciones religiosas de los usos del cuerpo definen, al mismo tiempo, espacios de silencio y exclusión del cuerpo —homosexualidad, poliandria, transgénero, etcétera—. Estas sostienen una axiología moral que condena lo execrable, lo ominoso de los usos del cuerpo. Por eso los pentecostales se cuidan de la embriaguez, la homosexualidad y toda práctica sexual que mancille el cuerpo como templo del Espíritu Santo.

En ese sentido, el repudio a las preferencias sexuales distintas a la heterosexualidad abre la puerta a la persecución y a la homofobia. Los universitarios entrevistados en esta investigación, y pertenecientes a esta minoría religiosa, tratan de elaborar un discurso que resulte incluyente sin abdicar de sus creencias. Sin embargo, fracasan, no logran articular una postura coherente al respecto y sucumben en un conservadurismo no del todo asumido, como lo muestra la siguiente respuesta:

> "Yo sí creo que ser homosexual es pecado, pero mi actitud no es de: "te vas a pudrir en el infierno, aléjate de mí". ¡No!.. La Biblia dice que Dios es perdonador. Si según la Biblia esto es pecado, se puede cambiar, y entonces la manera de poder ayudar a estas personas no es haciéndolas a un lado, sino abriéndoles tu corazón para escucharlos, porque también tienen una historia".

—*¿Tu apoyarías las leyes que favorecen el matrimonio gay?* "Como evangélico, ¡definitivamente no!".

—*No las apoyarías, ¿pero te manifestarías en contra?* "¿Cómo, en qué sentido?".

—*Por ejemplo, manifestarte en contra de esas leyes a través de cartas o mítines.* "Sí me opondría. Yo no voy aceptar cabalmente esa ley porque va en contra de lo que Dios dice. Pero tengo que tolerar y amar a esas personas".

—*¿Tú crees que estas personas pueden cambiar y ser heterosexuales?* "Sí, yo he visto muchas personas que han cambiado, lesbianas y homosexuales, no sé qué factor de lo psicológico entre ahí, que si es confusión o no, pero sí han cambiado".

—*¿Y a consecuencia de qué han cambiado?* "A consecuencia de haber aceptado a Jesucristo en su corazón. Muchos de ellos dejaron de ser homosexuales y tienen una familia".

—*¿Por qué todos tenemos que ser heterosexuales?* "Porque así nos creó Dios, varón y hembra" (Saúl, evangélico de 20 años).

Nuestra siguiente entrevistada es aún más enfática. Para Irma, el mundo se divide entre lo sagrado y lo profano, y dentro de la esfera de lo sagrado, lo maligno. Significación de lo ominoso y por tanto temido.

—*¿Tú estas dispuesta a llevar esta vida que plantea la Biblia?*

"Pues sí, aunque es difícil, pero Dios es tu ayudador. El Espíritu Santo te va a redargüir si no estás haciendo las cosas bien. Cuando el Espíritu Santo te reprende tienes que alejarte. Yo ahorita no estoy en edad de estar así; todos mis compañeros son jóvenes y están, ¡ay!, 'vamos el viernes a la fiesta', y 'vamos a esto o a esto otro'. Y bueno, sí voy un ratito pero luego no te sientes a gusto porque ya no piensas igual que ellos, tú ya no estás en el pensar de ellos. Ellos piensan que la vida es tomar, drogarse, fumar todo eso que daña tu cuerpo, además, te trae consecuencia. A toda persona le trae consecuencias; si tú fumas, tarde o temprano te va a dar cáncer; si tú tomas, algún día te va a dar una enfermedad; si tú te drogas, algún día te vas a morir de eso. ¿Para qué te vas a buscar un mal cuando no lo necesitas?".

—*¿Pero, digamos, a nivel espiritual no sería una falla?*

"Cuando estamos en un lugar incorrecto Dios nos puede poner una prueba. Obviamente, si tú vas a ese lugar incorrecto Dios no te va a cuidar, si ahí te balacean va a ser tu responsabilidad, porque tú no tienes nada que hacer allí, sólo te estás contaminando. En las fiestas abundan los demonios, como el *reggaeton*, todo lo que hacen es como tener sexo pero con ropa, y eso le agrada al diablo pero no le agrada a Dios. Y si tú eres una hija de Dios, qué vas hacer a esos lugares donde no perteneces".

—Pero como hay una aceptación social, ahí están tus amigos. Sí es una tentación, sí dan ganas de ir, bueno no a ti, sino a cualquier joven.

> "Pues luego sí voy con ellos, pero ya después me siento mal, porque yo no tengo nada que hacer allí. Porque veo que toman, y si tu alguna vez tomaste, se te va a antojar y ahí va estar la tentación. La Biblia dice que hay que huir de todas las pasiones juveniles, lo dice el libro de Timoteo. Aparte, si tú vas a un lugar de esos le das autoridad al diablo, tú estás dejando a Dios a un lado para gozar del cuerpo y no del espíritu. Tenemos cuerpo, espíritu y alma. Si tú vas a esos lugares tu carne va a estar gozosa pero tu espíritu no" (Irma, joven pentecostal).

En este caso se reconoce la fuerza de la pulsión; sin embargo, la santidad deviene espacio de revelación en dos niveles: primero, quien ha sido santificado puede eventualmente flaquear, pero ya no vive en las obras de la carne; y segundo, se reciben dones. Para el conocido antropólogo Mircea Eliade el hombre religioso no puede vivir sino en una atmósfera impregnada de carisma, lo sagrado es real por excelencia; y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y fecundidad. Los "dones", en ese sentido, operan con su potencia sagrada sobre lo profano, consagran las cosas del mundo. En consecuencia, el cuerpo deviene "instrumento" de consagración del mundo. El cuerpo se coloca como lugar de hierofanías, Dios se revela en los modos de atender el cuerpo, de entrar en contacto con él. Para Eliade, el cuerpo es el lugar del milagro.[13]

> "Había un chico que había sido homosexual pero conoció de Cristo y dejó de ser homosexual. En otra Iglesia había un travesti y se le quitó, y ahora es misionero, va predicando casa por casa" (Leticia, joven pentecostal).

[13] Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, España, Paidós, 1998.

Sin embargo, para otros jóvenes las prescripciones éticas y morales que predican no son tan claras, y los ejes de referencia se difuminan.

—¿El consumo de las drogas y el alcohol van en contra del orden divino?

> "Sí. Por una cuestión moral, porque el alcohol y las drogas traen destrucción física y emocional, y, en ese sentido, espiritual. Cuando un individuo llega alcoholizado a su casa, borracho y agrediendo a las personas, pues, agrede a su familia de la que es responsable. Y si nos vamos al lado contrario, si una persona toma y se vuelve cariñosa y todo, también se habla de un daño al organismo".

—¿Y las drogas igual? "Sí".

—¿Entonces sí sería pecado consumir drogas, ser borracho? "No".

—¿Por qué no? "En ese sentido considero que no sería si no se daña a otra persona".

—¿Entonces es o no es pecado? "El pecado es dañar a otras personas".

—¿Y a tí mismo? "Entonces sí sería pecado, pero es que esto me hace eco, porque consumir azúcares hace daño, te potencializa, puede ser una diabetes o una hipertensión. Porque si nos vamos en un orden estricto, ambas cosas sería pecado. No cuidar el cuerpo sería pecado".

—Bien, ¿no te decides si consumir drogas es o no pecado? "¡Aja! Es curioso, porque apenas estoy pensando en eso, porque entonces todo sería pecado" (Luis, evangélico de 20 años).

Las ritualidades sagradas

Para el hombre religioso el tiempo no es continuo y homogéneo, como se concibe secularmente. El tiempo es ruptura entre

lo profano y lo sagrado. El tiempo profano es la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de tiempo hay, bien entendido, una solución de continuidad; por medio de ritos el hombre religioso puede pasar sin peligro de la duración temporal ordinaria al tiempo sagrado. El tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente.[14]

Los pentecostales transitan entre lo profano y lo sagrado mediante la profesión de fe y el bautismo; ritualidad que fractura el tiempo profano para dar paso a lo plenamente sagrado, la aceptación pública del sacrificio de Cristo para la remisión de pecados. El cuerpo de Cristo redime de toda culpa, se entra a la escena ritual con un cuerpo profano y se sale con un cuerpo nuevo, redimido.

El bautismo es un ritual que representa el arrepentimiento del pecador y su sujetación al nuevo orden espiritual cristiano. Algunas Iglesias protestantes, como las bautistas, lo realizan escrupulosamente por inmersión; el descenso al agua significa muerte al pecado, y el ascenso del agua resurrección a una nueva vida. El cuerpo bautizado es investido de una singularidad que lo liga al cuerpo eclesiástico.

> "No me he bautizado porque pienso que todavía me falta más entrega a Dios, y no quiero ser como muchos que se dicen cristianos y viven como cualquiera" (Leticia, joven evangélica).

Actualiza la mortificación del cuerpo del hijo de Dios, la escena (ritual) actualiza sus efectos redentores del propio pecado. A diferencia del cuerpo del cristiano, el cuerpo del no creyente está colocado totalmente en el terreno de lo profano; al abrazar las creencias redentoras del cristianismo, el cuerpo se llena de lo sagrado, opera una re-construcción del espacio somático. Se pasa del amor al cuerpo a un amor de la persona:

[14] *Idem.*

"el primer prójimo soy yo". Desde esta óptica, la relación humana es siempre una relación de responsabilidad con el otro. Amar al semejante como a tí mismo.

La creencia teología impone una legislación del cuerpo

En tanto lugar del placer-goce, el cuerpo siempre abre la ocasión de que se caiga en la tentación (concupiscencia, fornicación). Los acotamientos teológicos pentecostales se expresan en prohibiciones para los goces del cuerpo, pero también indican cuando el ejercicio de la sexualidad resulta lícito; su sola enunciación revela el juego de las prohibiciones. Las primeras abonan a la santidad, las segundas a la trasgresión. Así, el cuerpo resulta una suerte de portal, antes del cual está el bien —cuerpo prístino libre de pecados—. Del otro lado, lo ominoso, el placer prohibido, los pecados de la carne: homosexualidad, sodomía, pederastia, bestialidad, alcoholismo, drogadicción y otras concupiscencias.

El matrimonio levanta —parcialmente— la prohibición; al creyente se le suscribe abstinencia sexual y después la monogamia, permiso que obliga paradójicamente para toda la vida. El cuerpo de la pareja se torna un cuerpo colectivo, los dos se hacen uno. Por eso no se puede pensar en el adulterio; engañar al otro es dañar mi propio cuerpo, en tanto que participa de una unidad consagrada. El matrimonio consagra la danza de los cuerpos y conjura la soledad, Dios está con los amantes.

> "Sobre nuestra generación, le puedo decir que la mayoría de los jóvenes evangélicos piensan que la sexualidad no es sólo para la reproducción".

—¿Pero cómo ves la cuestión de las relaciones sexuales prematrimoniales? "En teoría, los evangélicos dicen que no. Pero la mayoría han tenido contactos sexuales antes del matrimonio".

—¿Eso sería importante. Saber si esto los conflictúa?

> "Ajá… le puedo decir que todos los jóvenes que se han acercado a mí, la mayoría, siente un remordimiento tremendo. Y aún cuando no lo saben ni su papá ni su mamá, ellos se acercan a uno, cuando uno es un líder, y pues los veo llorando y lamentándose. Y yo les digo: ya lo hiciste, arrepiéntete, y vas para arriba otra vez. ¡Y si tienes que dejar de hacerlo, lo tienes que dejar de hacer!, porque muchos no se pueden perdonar ellos mismo" (Luis, líder evangélico de 22 años).

Es particularmente importante casarse de preferencia con un "hijo de Dios"; el matrimonio con inconversos no está prohibido pero tampoco se recomienda. Esta indicación del apóstol Pablo llevada hasta sus últimas consecuencias puede derivar en la negación de la alteridad, tal como sucedió con los colonizadores norteamericanos que no se emparejaron con los apaches. Esto introduce también un modo distinto de leer el cuerpo del otro, ahora en comunión. No es posible atentar contra la pareja, contra el cuerpo del otro; hacerlo es abonar los terrenos del pecado que siempre, indubitablemente, amenaza la tranquilidad del alma. Incluso el vínculo amoroso en el matrimonio se extiende como un manto protector santificando al incrédulo.

—¿Para casarse hay que hacerlo con uno de tu misma creencia? "De preferencia sí. La Biblia misma dice 'no hagáis yugo desigual, qué comunión tienen las tinieblas con la luz'; no hay comunión, entonces, ¿qué vas a hacer?".

—¿Tú tienes novio? "No".

—¿Te enamorarías de alguien que no compartiera tus creencias? "No sé, ya sería cuestión de convertirlo".

—¿O sea, sí te enamorarías pero lo llevarías a la Iglesia? "Si no ama a Dios no me puede amar a mí. La persona que me ame va a tener primero que amar a Dios" (Diana, evangélica pentecostal).

Los placeres del cuerpo, al ser objeto de una regulación ética emanada de su inscripción en lo sagrado, establece una línea imaginaria que define los límites de lo lícito; transgredirlos abre el espacio del pecado. Santidad y pecado representan, entonces, el anverso y reverso de la resignificación del cuerpo desde lo religioso.

Tal resignificación lleva a los creyentes a introducir un entramado normativo de los usos y cuidados del cuerpo. El despliegue de la sexualidad —pública y privada— está regulada por principios religiosos que eventualmente pueden incluir otros comportamientos de búsqueda de placer aparentemente inocuo; por ejemplo, la gula, el tabaquismo, los tatuajes, la vagancia, los bailes etc. Así nos lo señala Irma, joven evangélica y líder juvenil de una misión pentecostal.

—¿Cómo debe ser el cuidado del cuerpo espiritualmente hablando?

> "Como ya lo mencioné, el cuerpo es el templo del Espíritu Santo. Tanto, que debes de cuidarlo por dentro y por fuera. No tatuajes, no perforaciones, no dañarte a tí mismo porque estas dañando algo que no te pertenece. Todo lo que tú eres le pertenece a Dios".

—Por ejemplo, la alimentación.

> "Sí, también, porque si comes chile en exceso estas dañando tu cuerpo. Los excesos, la gula, eso también es un pecado y lo marca la Biblia. Si el tomar refresco daña tu cuerpo es como una adicción y Dios no quiere que estemos enfermos, Dios quiere que estemos sanos porque él ya se llevó la enfermedad, en la cruz del calvario están todas las enfermedades y todos los pecados".

A pesar de las restricciones, y a diferencia de otros credos, algunos pentecostales no renuncian a estar en el mundo, no buscan esa huída del mundo tal como la practican monjes y cenobitas.

> "La sexualidad para mí no sólo es para la reproducción, sino también para gozar con la pareja, incluso juegos sexuales. La sexualidad uno la puede explorar pero sólo dentro del matrimonio".

—*¿Tendrías relaciones sexuales fuera del matrimonio?* "Yo no las he tenido hasta ahorita y no puedo hablar a futuro, sólo comento lo que he vivido y que sí me ha costado mucho trabajo ser virgen hasta esta edad".

—*¿Eso es lo correcto para ti?*

> "Para mi sí, está bien, aunque muchos me critiquen, realmente tengo esa convicción. Se me han presentado oportunidades, y muy fuertes, pero realmente tengo la convicción en lo que he creído para decir ¡no!, ahorita no. Considero que cuando me llegue a casar sí voy a practicar la sexualidad de muchas maneras, pero sólo con mi pareja. La sexualidad Dios la creo para deleite de nosotros, dentro del matrimonio" (Luis, evangélico y líder juvenil en su Iglesia).

Reflexión final

Para los jóvenes de esta minoría el placer es un don de Dios dado al hombre, sólo que para acceder a él hay que ceñirse a los límites de los preceptos religiosos. El converso puede amar sexualmente a su compañera y acceder sin culpas al erotismo más placentero, siempre y cuando no contradiga los principios cristianos. En ese sentido, el celibato no es una prescripción generalizada para los líderes religiosos. Los pastores protestantes se casan, forman una familia y su lucha es permanecer en santidad, porque el pecado individual lesiona el proyecto colectivo evangelizador. Esta perspectiva de la sexualidad conlleva una visión del cuerpo que se debate entre el placer y la norma. Conflicto que las minorías pentecostales, y en general todos los seres humanos, intentan resolver desde sus propias condiciones de vida y sus propias convicciones ideológicas y espirituales. En síntesis, podemos decir que la institucionalización

del credo pentecostal habita los cuerpos; en la medida que se hacen carne las significaciones imaginarias se vive la conversión total.

Así, podrán alejarse de la Iglesia, incluso dejar de asistir, pero transitan por la vida con una subjetividad pentecostal donde Dios es una realidad que legisla su existencia cotidiana.

MIEDO, CONTROL Y DISUASIÓN EN EL PENTECOSTALISMO CHILENO. LAS REPRESENTACIONES DEL INFIERNO EN LA IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL DE CHILE, 1928-1950

Miguel Ángel Mansilla

Abordamos en este trabajo el concepto del infierno en una minoría religiosa de corte Pentecostal. Para iniciar nos hacemos las siguientes preguntas: ¿Por qué es importante estudiar el concepto de infierno? ¿Qué era lo que la Iglesia pentecostal chilena veía en el infierno en el pasado? ¿Qué funciones sociales, políticas y económicas cumplieron tales creencias? Parafraseando lo que destacó en su momento el mismo Max Weber podemos decir: "el miedo por el infierno, tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias prácticas para la conducta en la vida".[1] En este sentido, nuestro objetivo en este trabajo es describir y conocer las representaciones que el pentecostalismo chileno tenía sobre el infierno y su vínculo social, político, económico y cultural con la sociedad chilena de la primera mitad del siglo XX. Para abordar nuestro objeto de estudio

[1] Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 419.

recurriremos a la *Revista Fuego de Pentecostés* (1928-1950), que pertenece a la Iglesia Evangélica Pentecostal.[2]

Entre los pentecostales, la creencia en el infierno se vincula inicialmente al miedo en una doble dimensión: 1) el miedo a la muerte no es el miedo a morir ni a cómo morir. Es el terror y el horror a que la existencia posmortuoria fuera igual o peor a la vida que vivían los pentecostales en la sociedad chilena. ¿Qué sería lo peor? Que fuera una experiencia insoslayable, donde no existiera ninguna posibilidad de salida, cambio o transformación. Porque la vida, a pesar de todo, es consustancialmente esperanzadora. Mientras que en relación a la muerte está sólo la promesa diferida del descanso. Pero ¿qué sucedería si la muerte fuera igual o peor que la vida terrena? ¿Cómo sería esta existencia infernal? ¿El infierno tiene alguna similitud con la vida terrenal? ¿Hay posibilidad de escapar de tal destino? ¿Tiene alguna implicación con el modo de vivir en la tierra?

2) El miedo a las pasiones humanas. En el pentecostalismo encontramos un pesimismo absoluto sobre la naturaleza humana (pesimismo metafísico, antropológico y social). En el hombre está la voluntad de hacer el bien pero no su capacidad. El ser humano es un ser ontológicamente irredento el cual, a pesar de su conversión y cambio de vida, siempre está propenso a caer. Esta incapacidad al bien y su irredención se ve deteriorada por una sociedad opresora y explotadora de los más débiles. En ese sentido, el énfasis en el infierno implica enfatizar un miedo que limite, coarte y disuada el descarrío y la indolencia. Pero también, un espacio de justicia en donde ni el poder, ni el prestigio, ni las influencias libran del castigo eterno.

En este trabajo desarrollaremos ocho representaciones encontradas sobre el infierno como espacio postmortuorio: remordimiento y culpa; negado y autonegado; un lugar cercano; el eterno retorno del mal; la ubicuidad del mal; el reverso

[2] Las referencias al pentecostalismo en este trabajo remiten principalmente a esta Iglesia chilena.

de la vida terrenal; un lugar de monstruos; y un destino soslayable.[3]

Remordimiento y culpa

Para tener los sentimientos de remordimiento y culpa se necesita tener conciencia del tiempo y del espacio: la conciencia y el conocimiento que un ser tiene de sí mismo y de su entorno. La conciencia es el estado cognitivo y sensitivo que permite la interacción, interpretación y asociación con los estímulos externos denominados "realidad". Los habitantes del infierno tienen memoria y sentimientos de culpa, lo que hace que los castigos sean más torturantes. El infierno es el lugar de la culpa y la inexistencia del olvido.

> En la puerta del infierno había un ser muy conocido mío; nos habíamos criado juntos; y al verme, dijo: "sácame de este lugar", y levantó sus brazos arriba; mas a mí no me fue permitido hablar. Más adentro vi almas lamentarse en forma desesperada; vi una niñita como de 9 a 10 años renegando de las entrañas de su madre en tal forma que me es imposible hablar. De un lado las almas sedientas me pedían agua y su continuo clamor era: "mójame la lengua, mójame la lengua". Vi también a una mujer despedazando un vestido de seda granate; vi y sentí el ruido de la seda al ser despedazada; y decía desesperadamente: "por este vestido estoy en este lugar". Yo la miré con horror…[4]

En el infierno el hombre es un prisionero y condenado a sus necesidades. Las descripciones infernales muy bien pueden parecerse a miles de fábricas, donde los obreros clamaban

[3] Este trabajo es parte de mi Tesis Doctoral: *Muerte, milenio y secularización. Representaciones de la muerte en el pentecostalismo chileno (1909 al 2009)*, Chile, Universidad de Tarapacá, Universidad Católica del Norte, Arica-San Pedro de Atacama, 2011.

[4] *Revista Fuego de Pentecostés*, (Santiago de Chile), núm. 3, marzo de 1928, p. 4.

por sus derechos laborales básicos, como el descanso dominical, horario laboral universal, descanso para alimentarse y recobrar fuerza, derechos provisionales, etc. En el relato completo, aparecen monstruos híbridos que atormentan a los habitantes de los infiernos; pueden resultar ser los patrones o los capataces. Aquí la persona vive para morir cada día y vivir eternamente muriendo. La persona vive en el infierno la vida que vivió en la tierra, reproduciéndose día tras día por la eternidad y recordándoles por qué están allí. El hecho que aparezca una mujer con vestido granate y diga: "por este vestido estoy en este lugar", resultaba un instrumento para controlar la vestimenta femenina en las congregaciones pentecostales. En el pasado no se les permitía hacer uso de ningún tipo de bisutería, afeites ni el uso de ropas ajustadas.

En el infierno el tiempo no cambia, es la repetición, por lo tanto éste no cura las heridas. Por el contrario, el tiempo agudiza el dolor.

> ¡En el infierno! Repetiré sólo unos pocos de esos gritos que oí en esas negras horas de profundo espanto: "viendo, no quise ver; oyendo, no quise oír"; "porque quise estoy aquí"; "Lo escogí, lo escogí…"; "soy esclavo de Satanás por toda la eternidad"... "no quise oír, no quise"; "las obras no pueden salvar"... "me decían que no hay infierno, pero estamos aquí para permanecer para siempre"; "su dádiva la pisoteé"... "Yo pensaba arrepentirme algún día, demasiado tarde"... "Yo desprecié la sangre de Cristo"... "esto es insoportable, pero tendremos que soportarlo para siempre"... "atormentado día y noche estoy"... Así, durante las cuatro largas horas de visión, contemplé y oí el terror y tormento de estas almas sentenciadas. Semejante "lloro y crujir de dientes", sobrepasa la imaginación más viva. Le pregunto: ¿*dónde pasará ud. la eternidad*?[5]

La idea fue crear una *arsonfobia*, para que por el sólo hecho de pensar en esa realidad fueguina los hombres controla-

[5] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 89, febrero de 1936, pp. 2-3.

ran sus pasiones. El fuego no es el único castigo en el infierno, además están el remordimiento y la conciencia. El remordimiento es la mirada retrospectiva de la posibilidad sin retorno: es la eternidad de lo imposible. El infierno y la tierra se parecen por la existencia del asesinato. En el infierno se "mata la conciencia" y el "remordimiento mata", mientras que en la tierra se "mata a la conciencia" y se "mata al remordimiento". El infierno es el espacio del asesinato y la muerte invisibles.

> …fui permitido ver algunos de los muchos terribles horrores del infierno. ¡Oh es un lugar temible!... aquí un océano de fuego con muchas personas en él... ¡Cuán horrible! Hasta donde alcanzaba la vista había fuego y gente... ¡Oh, cuánto sufrimiento y miseria!... pedían "¡agua, agua!" ...A otra que estaba más cerca le dijo "Has escogido tú este lugar". Pero ella dijo: "No he escogido; los predicadores no nos advirtieron de los terrores del infierno... Si nos advirtieran del infierno no habría venido yo aquí"... Otra alzó fuego en sus manos y llenó su boca; y con un gemido de agonía lo botó con un soplo... clamó, "¡agua!, ¡agua!... es un terrible lugar de miseria y sufrimiento que se llama infierno".[6]

El infierno enciende la pasión por predicar. Por ello en el infierno también hay predicadores. Este es un énfasis en la responsabilidad por predicar y ganar nuevos conversos. Para los pentecostales, las mejores promesas paradisíacas eran para los predicadores, evangelizadores y ganadores de almas. No obstante, también, los peores castigos infernales eran para aquéllos que no predicaban el evangelio. Predicar era un imperativo que el pentecostalismo cargó sobre cada creyente y sobre cada converso. Cada creyente era y debía ser un predicador. El infierno, como discurso con sus respectivos símbolos, era constantemente predicado en las calles; se hablaba poco del cielo pero mucho del infierno. Así, el miedo y la amenaza eran estrategias para predicar y ganar nuevos adherentes. Para los oyentes los

[6] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 73, octubre de 1934, p. 4.

símbolos y descripciones infernales eran conocidos, porque eran propios de la religión católica popular. Así que los pentecostales no predicaban nada nuevo, sólo avivaban las fábulas del averno existente en la memoria religiosa, con símbolos similares vividos en esos momentos por los pobres, indígenas y campesinos de la sociedad chilena. El infierno predicado por los pentecostales recrudecía los sufrimientos y los dolores de la tierra, porque para el pobre, el oprimido y el explotado la tierra tiene mucho de infernal. El infierno es una eternidad de lo mismo: nada cambia, nada se transforma, nada revoluciona. Es una eternidad del mal y del dolor. Por ello, a pesar de todo, "en la vida cotidiana el miedo nunca está sólo, lo acompaña casi siempre la esperanza".[7] Esta consistía en que así como hay infierno hay cielo; por lo tanto, mientras haya vida hay esperanza: la pobreza, la explotación, la opresión y la miseria, serían contrarrestadas con un mañana mejor, ya sea en el cielo o en la tierra. Aunque no se viva para verlo, se cree que los hijos lo vivirán. Por lo tanto, "el miedo, al menos potencialmente, tiene una carga no sólo destructiva, sino también constructiva".[8] Fue esa esperanza desesperada la que avivó el fuego pentecostal para predicar una desesperada esperanza.

Negado y autonegado

Durante la primera mitad del siglo XX la corriente "modernista" de la teología protestante negaba el infierno. Sólo quedaba la creencia popular del infierno y había que salvarla de sus enemigos. El pentecostalismo procurará, de una u otra manera, salvar la creencia sobre el infierno en las masas populares, las que todavía seguían creyendo. Esto es así por la poca relación con

[7] Roberto Esposito, *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 55.

[8] *Idem.*

la escuela (baja escolaridad), única forma de acceder a la influencia modernista.

> No quieren creer en el eterno castigo… Lector: no seas engañado. La negación de la eternidad es la mentira de Satanás. La Biblia lo describe como: "la ira que ha de venir"; "el tormento eterno"; "la eterna perdición"; "el gusano nunca muere ni el fuego nunca se apaga"; "el lago ardiendo con fuego y azufre"… ¡escápate por tu vida! ¡Huye de la ira que ha de venir!, ¡ahora o nunca!, ¡*ahora*, *no más tarde*! Más allá de la muerte no hay purgatorio, no hay arrepentimiento; más allá de la sepultura no hay restauración, no hay esperanza. Ahora es el tiempo aceptable; ahora es el día de Salvación...[9]

Lo que los pentecostales destacan es que el poder del mal está en la negación de su propia existencia: el diablo se niega a sí mismo y niega la existencia de infierno. El mal niega o relativiza el dolor, la miseria, la explotación y la opresión. Así, mientras hay personas que niegan la existencia de este lugar, los poderosos y explotadores niegan la existencia del infierno producido a los oprimidos y explotados, considerado esto como "suerte de cada uno", "superstición" o un producto de la flojera y la inmoralidad. De igual manera, como los patrones niegan que exploten a sus trabajadores, también el Diablo niega que haya infierno. Por lo tanto, "el miedo permite el conocimiento —o la conciencia— esclarecedor de que el mal existe y hace posible la acción moral reflexiva".[10]

> ¿Quién escapará? Muchas personas en nuestros días afirman que Dios es demasiado bueno para echarlas al infierno por la eternidad… Pero el mismo Salvador no nos ha ocultado el terrible fin de aquellos que no creen en él. Hablando del hombre rico, él nos muestra que los tormentos, después de la muerte, son la suerte

[9] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 83, octubre de 1935, p. 9.

[10] Corey Robins, *El Miedo: historia de una idea política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 15.

> de aquéllos que desprecian a Dios; él ha dicho que el fuego de la Gehena inextinguible y que el gusano de ellos nunca muere... Y cuando describe el juicio dice: "estos (los malos) irán al tormento eterno; y los justos a la vida eterna". La misma palabra "eterna" es empleada para los tormentos como para la vida…[11]

Aquí el relator presenta una visión literalista oponiéndose a otras posturas sobre el infierno. Esta visión señala que el infierno es un castigo real de fuego para el alma, por la eternidad. El fuego fue una parte muy importante en la constitución de la identidad pentecostal: por un lado, estaba el miedo al fuego del infierno, y por otro, estaba el deseo del fuego del Espíritu Santo.

> El llanto de la niña era espantoso… A ratos daba gritos espeluznantes… "estoy perdida, estoy perdida"…gritaba en terror: "¡Oh, estoy en el infierno! ¡Oíd aquellos ayes y aquellas llamas!" …la joven permanecía en esta agonía del alma. El pastor le hablaba de la esperanza, pero ella respondía: "no hay esperanza. Ya es tarde… Estoy perdida", y gritaba y cubría los ojos como para no ver la horrible visión que se presentaba…[12]

Angustia, miedo, agonía, espanto y terror son los sentimientos interpretados ante el terror de la visitante a los espacios infernales: el horror al fuego infernal solo se puede contrarrestar con el usufructo del fuego del Espíritu Santo. ¿Cuál es el mayor temor que manifiestan los pentecostales? No es sólo la exposición al infierno. Este miedo aumenta al quedar al arbitrio de la voluntad del Diablo, representado en distintos símbolos como el patrón, el capataz, el policía, el Estado, etcétera. Parafraseando a Corey Robin,[13] el miedo pentecostal se podría entender como el temor que ellos tenían a que su precario bienestar co-

[11] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 189, diciembre de 1940, p. 11.
[12] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 77, febrero de 1935, pp. 4-5.
[13] Corey Robins, *op. cit.*, p. 15.

munitario resultara perjudicado por la arbitrariedad social y política. En la tierra se viven los mismos sentimientos de angustia, miedo, espanto y terror que en el infierno. La diferencia es que en la tierra hay esperanza y en el infierno está la desesperanza. Cuando desaparece la esperanza comienza el infierno.

Un lugar cercano

El infierno tiene algo de la tierra y la tierra tiene algo de infernal. El infierno tiene sus anexos en la tierra para conseguir nuevos habitantes, por ello entre la tierra y el infierno hay una línea delgada que los separa como un puente, una escalera y una puerta. Es más fácil bajar al infierno que subir al cielo. La tierra se parece más al infierno que al cielo, sobre todo para los pobres que son explotados y oprimidos. La relación entre cielo e infierno en la tierra es inversamente proporcional: cuando aumentan las "puertas del cielo" (Iglesias, escuelas, democracias) disminuyen las "puertas del infierno" (bares, prostíbulos, dictaduras, etc.).

> Muy pronto la señorita se hincó, y otros siguieron su ejemplo… algunos lloraban mientras él oraba. Cuando se levantó comenzó a cantar. Después de cantar hizo una exhortación. Quince personas se convirtieron al Señor en aquella noche. Aquella posada que por los borrachos, el juego y el baile se había hecho un infierno, llegó a ser casa de oración, verdadera puerta del cielo. Se formó una congregación y un avivamiento se extendió por todos los contornos.[14]

Para los pentecostales una taberna es una ventana al infierno. Sin embargo, aún los lugares de perdición se pueden transformar en espacios redentores y lo infernal en celestial. Allí la grandeza de la vida: la esperanza de la transformación. La existencia de lo posible. Así, la casa-taberna se transforma de "una puerta del

[14] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 2, febrero de 1928, p. 4.

infierno" a una "puerta del cielo" cuando es casa-templo. Este relato viene a estimular a los distintos pentecostales a prestar o presentar sus casas como lugares de cultos para realizar las reuniones pentecostales. La historia del pentecostalismo chileno parte de las casas de los creyentes; no había templos, y cuando se iba de una ciudad a otra el predicador arrendaba una pieza para vivir y en ella misma realizaba cultos. Los templos de hoy fueron las casas de ayer. El infierno es maleable, no sólo crece, también puede ser disminuido. Es el poder de la vida sobre la muerte, pero no de la vida en sí misma, sino de una vida de acción y esperanza.

> Después que dormí, el Diablo vino con rabia… Me agarró por la garganta… me arrastró… me llevó… a un puente que atravesaba un río, y, por el otro lado, todo era tinieblas. Puso un pie en el puente, cuando de repente vino una Persona de Blanco y se puso en el camino, y con autoridad, mandó al Diablo: "suéltala, porque es mía". Inmediatamente Satanás me entregó y se retiró. Entonces suave, oh, tan suavemente, la persona de Blanco me llevó hacia mi hogar…[15]

El puente funciona como vínculo entre la tierra y el infierno, el pasado y el futuro. El Diablo es el rey del infierno y tiene poder para influir en la tierra. Entre la tierra y el infierno sólo los separa un puente o una puerta. La distancia y la diferenciación entre el infierno y la tierra es algo intersticial. En el infierno se vive como se vivió en la tierra, pero cubiertos con el poder abrazador del fuego. Siguiendo con el relato anterior, entre una casa y un templo pentecostal no había mucha diferencia ni distancia estética, sólo se diferenciaba por la puerta, que en el caso del templo siempre permanecía abierta, durante las 24 horas del día. El templo era concebido como un hospital que nunca debía cerrar sus puertas, esperando a que los enfermos

[15] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 41, mayo de 1931, p. 7.

lleguen o trayéndolos de la calle. Por lo tanto, el templo pentecostal se constituía en un puente que las personas debían cruzar, lo que no era fácil por todas las discriminaciones y estigmatizaciones existentes hacia los evangélicos. Era más fácil cruzar la puerta de un bar o una taberna que cruzar la puerta del templo pentecostal.

> …me pareció como que una gran puerta de hierro se abría violentamente y que yo pasaba por ella… había recorrido alguna distancia cuando me encontré en la ribera de un ancho río... No había permanecido mucho rato en su orilla, cuando percibí que unos remos azotaban el agua… venía una embarcación y, en ella, una persona que bogaba hacia donde yo estaba. Quedé sin habla. El extraño me miró un instante y me dijo que venía en mi busca, agregando que saltara dentro de la embarcación y que remara hasta la otra orilla. Obedecí. No hablamos una palabra. Ansiaba preguntarle quién era él y en dónde me encontraba. Parecía que mi lengua se había adherido a mi paladar; no podía articular palabra. Finalmente llegamos al lado opuesto. Salté del bote y el guía se perdió de mi vista.[16]

Oscuridad, puerta de hierro y río con dos riberas son símbolos que evidencian el determinismo del mal y de la muerte, donde no hay escapatoria porque cualquiera de las dos riberas que se tomen llevan al infierno. El infierno es la inexistencia de la elección. Es el espacio de la eterna oscuridad y ausencia de diálogo. Para evitar cualquier desobediencia dialógica, hay que enmudecer a los pasajeros y así evitar la reflexión.

> Calumnia, engendro del infierno, hermana de la noche, compañera de la envidia, aliada del odio, irreconciliable enemiga de la verdad y del amor, tú clavaste a Jesús en la cruz, apedreaste a Esteban, encadenaste a Pablo, perseguiste y sigues persiguiendo

[16] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 44, febrero de 1935, pp. 9-10.

> a la Iglesia de Dios; pero recuerda que las puertas del infierno no prevalecerán contra la Iglesia.[17]

El infierno no es un lugar apartado y hermético de la tierra. El infierno influye en la vida de los vivos para arrastrarlos hacia sus fauces. Se creé que la calumnia contra los pentecostales —o que habita entre los pentecostales— surge del mismo infierno; pero ellos se autoconciben como la Iglesia de Dios. Esto tiene dos sustentos: 1) en primer lugar, la pentecosfobia. Esto es, el rechazo, la discriminación y la estigmatización hacia los evangélicos en Chile, donde peyorativamente se les llamaba como "canutos". Esta pentecosfobia iba acompañada de violencia física que se manifestaba en las predicaciones callejeras. 2) En segundo lugar, la calumnia es considerada como una de las causas de los constantes cismas pentecostales. En esta primera mitad del siglo XX es donde más se manifiesta este divisionismo que da lugar a rupturas y nuevas denominaciones pentecostales. Ambos fenómenos son interpretados como algo que se gesta en el mismo infierno por Satanás. Por lo tanto, el infierno no está alejado de la vida misma de las Iglesias pentecostales. El infierno posee un poder ubicuo, está en la sociedad pero extiende su fuego consumidor y abrazador al interior de los templos.

El eterno retorno del mal

El infierno es un espacio donde los acontecimientos, pensamientos, sentimientos y experiencias se repiten infinita e incansablemente. Es el eterno retorno de lo mismo, el eterno retorno del dolor, el sufrimiento, el castigo y la miseria. El cuerpo es destruido para renacer, como ave fénix, para pasar por lo mismo: dolor, sufrimiento y castigo. El infierno es el eterno renacer de la destrucción.

[17] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 77, febrero de 1931, p. 7.

> La angustia de todos fue aumentada por el tormento de los demonios que agolpaban el abismo en multitudes, mientras otras multitudes fueron desplazadas por los demonios-jefes para dar lugar a las almas de los mortales. Eran fieles para cumplir ese cargo y constantemente estaban arrastrando a sus víctimas, que gritaban de temor, y echándolas en medio de ese horror de miseria. La impresión más viva que quedó en ella era que el infierno estaba ensanchándose para dar lugar a las multitudes que caminaban hacia allí. Constantemente, el príncipe de los demonios instaba a sus colaboradores a mayor actividad y les animaba a decir: "La cosecha será grande, la cosecha será grande". Las almas perdidas estaban procurando …escaparse para dar voces de alerta a sus amigos de la profunda angustia que les esperaba si rechazan a Dios…[18]

El poder despótico se alimenta de los lamentos y alaridos de los que sufren. Se presentan "imágenes macabras de la muerte"[19] relacionadas al fuego para mantener el control de la comunidad sobre el individuo y disuadirlo para no dejarse embargar por los vicios. Pero si estas representaciones horrendas las llevamos a la sociedad, el estar "abajo" no tiene que ver con las condiciones morales, sino con lo económico y social. Cuanto más abajo está el ser humano en la jerarquía social, su vida más se asemeja al infierno: pobreza, miseria, opresión, hambre o violencia. La angustia aumenta con el tormento infligido por los demonios. Ese "sentimiento de horror"[20] frente al infierno es más bien un repudio al infierno de las fábricas, la miseria de las viviendas y la desesperanza frente a la pobreza. Los pobres, y específicamente los pentecostales, no ven salida en este infierno; es un abismo eterno del que ni siquiera la muerte puede liberar. Porque "la muerte es tan problemática como la vida".[21]

[18] *Revista Chile Pentecostal*, octubre de 1921, p. 4.

[19] Johan Hunzinga, *El otoño de la Edad Media: Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV. Francia y los Países Bajos*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 196.

[20] Ignace Lepp, *Psicoanálisis de la muerte*, Argentina, Editorial Carlos Lohlé, 1967, p. 165.

[21] *Ibid.*, p. 59.

Al parecer la muerte libera al individuo, pero deja una nueva problemática para la familia, con los ritos velatorios y funerarios.

La ubicuidad del mal

Esta ubicuidad se evidencia en que los guardianes y vigilantes infernales están en todas partes, e incluso controlan y conocen los pensamientos de los vigilados; se alimentan y se fortalecen con el dolor y la tortura que provocan sus custodios. El mal es absoluto y omnipresente. Es un lugar donde Dios no existe; por lo tanto, como señala Dostoievski: "Si Dios no existe, tampoco existe la virtud, porque todo está permitido".[22] Entonces, si Dios no existe, la moral carece de fundamento, los juicios sobre lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto ya no tienen validez y objetividad. El poder del infierno reside en la desesperanza. Tal como rezan las creencias populares: "lo último que se pierde es la esperanza", "cuando se ha perdido la esperanza se ha perdido todo" o "mientras hay esperanza hay vida". Por ello, allí donde está la ubicuidad del mal, de la injusticia y la corrupción está el infierno.

> ¡Oh, los gritos de agonía de las almas en el tormento...! ¡Sin esperanza! ¡Sin Dios! Entonces, ¡oh, colmo de horrores, la ví! Retorciéndose, revolcándose en agonía indecible, grande aflicción y profunda desesperación fue grabada en toda facción de sus desfigurados rostros... Pero eso no es nada en comparación con las espantosas expresiones de condenación que salían de esas gargantas afiebradas, expresiones cargadas de terror, remordimiento y agonía...[23]

Los predicadores, para que sean más eficientes en su trabajo misionero, son llevados a visitar al infierno para que tengan

[22] Fedor Dostoievski, *Los hermanos karamazov*, Barcelona, Plaza, 2003, p. 576.
[23] *Revista Chile Pentecostal*, octubre de 1921, p. 4.

mayor celo en su trabajo. Los predicadores experimentan constantemente el infierno porque viven allí. Pero la vida comunitaria les obnubila la visión, por lo tanto hay que recordarles vez tras vez la existencia del averno. Esa misma suerte les espera a los predicadores si no tienen celo y pasión por predicar.

En relación a las características de la coronación en el cielo, ésta es proporcional a la cantidad de conversos ganados por los predicadores y predicadoras. No obstante, si no era la premiación lo que motivaba la predicación, entonces debía ser el miedo al infierno lo que debía incentivar la prédica pentecostal. Aquellos que tenían la oportunidad de viajar al infierno se tornaban más celosos de la prédica y la búsqueda de conversos. Era el horror al infierno lo que les incentivaba a predicar, más que la coronación final.

> En una reunión al aire libre en Londres un hombre entre el auditorio exclamó: "no hay infierno; el infierno está aquí". El predicador respondió: "Ud. se equivoca por tres razones: Primero, por allí está el río Támesis; no hay río ni agua en el infierno. Segundo, allí al frente en ese salón el Dr. Dixon está predicando el evangelio, en el infierno no hay evangelio. Tercero, yo y otros cristianos estamos aquí. En el infierno no hay cristianos.[24]

Hay dos cosas que no hay en el infierno: agua y verdad. El agua simboliza las necesidades vitales y la verdad simboliza la libertad de expresión. El infierno es horrendo, porque el ser es despojado de sus elementos esenciales: satisfacción de las necesidades vitales y la libertad de expresión. Algo que se pierde cada cierto tiempo en América Latina; tanto por las diferentes dictaduras militares, las democracias corrompidas y el poder de los patrones sobre el trabajador. Por ello los pentecostales concebían la vida terrena como un infierno, porque ambas dimensiones estaban limitadas. Aunque había espacio para la

[24] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 55, febrero de 1932, p. 8.

libertad de expresión, la miseria y la pobreza limitaban esa libertad. Sólo viviendo según los principios bíblicos, en comunidad religiosa y dirigida por el Espíritu Santo, esta vida podía ser más llevadera. "El mundo, lugar de agitación absurda, sometido a las potencias malhechoras, parece una fortaleza cerrada, rodeada de muros y de fosos, una cloaca, una prisión tenebrosa, un desierto, un caos, transposición a esta vida de las imágenes del infierno clásico".[25]

Es esta una concepción pesimista donde el mal siempre vence al bien; la muerte siempre supera a la vida y el infierno al cielo, e incluso las leyes son infernales. Hasta "las leyes de la naturaleza son infernales —nos dice Minois—. El orden del mundo es malo, sobre todo el tiempo, que es una marcha absurda a la muerte, en la que cada instante destruye al anterior".[26] Así, el mayor bien sería evitar ser lo menos malo posible. Hacer de la tierra, de la sociedad y del barrio lo más alejado al infierno posible.

> "Estás en el infierno", me dijo un demonio con una lanza: "para ti toda esperanza se ha desvanecido"… Cuando atravesaste la montaña hasta aquí, oíste los *ayes* y lamentos de los condenados que pedían agua para refrescar sus abrasadas lenguas. A lo largo de aquel paso hay una puerta que conduce al lago de fuego. Esta será luego condenación… del cual nunca más saldrás y en donde no hay esperanza para los que entren allí…[27]

Aparece aquí una figura masculina empuñando una espada con una mano, pero sin sostener una balanza ni la venda en los ojos, sólo la fuerza. Símbolo del patrón donde su voz era la ley y un lugar donde no hay justicia. Las almas no sólo son vigiladas y tienen guardianes que conocen hasta lo que piensan.

[25] George Minois, *Historia de los infierno*s, México, Paidós, 2005, p. 102.

[26] *Idem.*

[27] *Revista Chile Pentecostal*, mayo de 1924, p. 4; *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 28, junio de 1929, p. 4.

Además, se les quita a las personas su fuerza para huir, en el caso de que lo quieran intentar. En el infierno no hay justicia ni libertad: es una doble primacía de la muerte. Es el terror de la dictadura y el totalitarismo.

El reverso de la vida terrenal

El infierno se muestra como una retroproyección de la tierra: los habitantes del averno viven las experiencias que vivieron en la tierra, pero sin la satisfacción. Es un lugar "donde los muertos sienten envidia de los vivos, porque son malos".[28] Es el espacio de la absoluta necesidad y la muerte absoluta, donde las personas se mueren de sed, dolor y hambre, para volver a vivir y morir eternamente de lo mismo.

> …al ángel negro, que estaba a su izquierda, Jesús le dijo que se hiciera cargo de ellas, y una por una bajaron por la escalera angosta... Al bajar ellas por aquellas escaleras angostas, obscuras y en forma de caracol, las piedras negras se convertían en brasas vivas. ¡Oh, cómo gritaban y aullaban aquellas muchachas, pero no podían escapar porque había dos paredes negras, una a cada lado!... En cuanto entraban las muchachas, todas se fueron parando en un semicírculo enfrente de la hornilla y ambos ángeles empezaron a mirar a las muchachas y enseguida tomaron ceniza ardiendo y las ponían en sus caras en lugar de polvo; y luego brasas vivas en los labios y las mejillas para pintarlas. ¡Oh!, cómo chillaban y gritaban aquellas muchachas, pero estaban absolutamente indefensas; no podían hacer ninguna resistencia y una por una tuvo que pasar por este procedimiento... Abajo podían verse las cabezas de hombres flotando en el fuego líquido. El ángel dijo a las muchachas: "vosotras habéis anhelado la admiración de estos hombres. La tendréis por toda la eternidad"... Jesús volvió a mí y me dijo:

[28] Edgar Morin, *El hombre ante la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003, p. 165.

"*ahora hija, ¿continuarás tú usando polvo y crema?*". Le contesté: "*No Señor, nunca, nunca*".[29]

En cuanto a este texto, la condenación es en contra del cuerpo femenino en el que se reprime el uso de la bisutería, el corte del cabello, las faldas cortas y la exposición de las piernas. Se muestra un fuerte control hacia el cuerpo femenino, pero también una forma para legitimar su exclusión del liderazgo y de la función pastoral. Como destaca Hertz, "la mano izquierda es despreciada y reducida al papel de auxiliar, sin que nada pueda hacer por sí misma, más que asistir, secundar y sujetar".[30] El lado izquierdo se relaciona con el pasado, lo siniestro, lo reprimido, involución normal e ilegítima; pero también es el lugar donde se arroja a las mujeres, siempre enfatizándose su sujeción y su lugar secundario, "…el lado izquierdo se identifica en la cultura mesopotámica —fundamento cultural del Antiguo Testamento bíblico— con la muerte y el inconsciente. El lado derecho se vincula con la conciencia".[31] Y no deja de ser evidente que el infierno es más usual y horrendo para las mujeres. Los mismos relatos pentecostales muestran una mayor proporción de mujeres en el infierno que de hombres.

> Los otros veinte predicadores estaban allí esperando su sentencia. Jesús miró a cada uno de ellos y luego dijo: "*vosotros habéis engañado a la gente; id allá donde vuestras congregaciones los están esperando*". Indicó al ángel negro a su izquierda y los predicadores descendieron por aquella escalera angosta, negra y en forma de caracol… las piedras negras se volvían brasas ardientes. Por fin, se abrieron puertas a la derecha y cada ministro entró a su iglesia o congregación… Era como una iglesia, solamente que las paredes eran de fierro calentado al rojo. La congregación estaba allí en sus bancas, y cuando entró el ministro todos a una vez

[29] *Revista Chile Pentecostal*, mayo de 1924, p. 5; *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 28, junio de 1929, p. 4.

[30] Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, España, Alianza Editorial, 1990, p. 105.

[31] Juan Cirlot, *Diccionario de Símbolos*, España, Siruela, 1969, p. 169.

> exclamaron: "Te estábamos esperando; ¿qué es lo que nos vas a predicar ahora?". El ministro dio un fuerte alarido y dijo: "*¡¡¡el Infierno es una realidad!!!*... pero en lugar de voces salían agudas lenguas de fuego...".[32]

La vida sólo adquiere sentido en tanto se vive desde la ritualidad religiosa, sólo así "el aniquilamiento de la muerte no es nada, puesto que ya era todo, puesto que la vida misma es fatuidad, vanas palabras, ruidos de cascabeles".[33] El rol fundamental de un predicador era vivir y predicar la verdad; es decir, ser consecuente con lo que predicaba, para salvar a otros del infierno. Los predicadores, mientras prediquen, tienen asegurada su salvación. ¿Salvarse de qué? Del horror a la muerte, es decir, "del dolor de los funerales, el terror a la descomposición y la obsesión por la muerte".[34] Entonces predicar significa "mostrar el espectáculo de la muerte, enseñando a los humanos la pérdida del miedo a la muerte".[35] Sin embargo, este cuadro muestra a los predicadores desidiosos como aquellos que reciben los peores castigos. El infierno se manifiesta como reflejo de fuego, un duplicado de hierro candente, un templo, réplica donde se predica, se tiene una Biblia, se canta, pero todo bajo el sufrimiento y el dolor. Los predicadores que se van al infierno serán doblemente castigados por su responsabilidad frente a sí mismos y frente a sus congregaciones. El fuego del infierno fue el tizón que estimuló a los predicadores pentecostales a predicar. El temor al infierno hizo crecer y expandirse al pentecostalismo. Hoy los pentecostales creen en el infierno, pero le han perdido el miedo. Se han convertido en lo que temían: en tibios. El infierno ya no inflama su pasión por la predicación.

[32] *Revista Chile Pentecostal*, mayo de 1924, p. 5; *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 28, junio de 1929, p. 4.

[33] Michel Foucault, *La hermenéutica del Sujeto. Curso en el College de France (1981- 1982)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 31.

[34] Edgar Morin, *El hombre ante la muerte*, *op. cit.*, p. 30.

[35] Michel Foucault, *La hermenéutica del Sujeto. Curso en el College de France (1981-1982)*, *op. cit.*, p. 32.

> …las llamas del infierno son una experiencia actual, no en algún porvenir lejano, sino ahora... En la Biblia, Lázaro era el mendigo y el rico se hizo sordo. En la Eternidad el rico era el mendigo y Lázaro por fuerza se hizo sordo. Aquí el rico negó una migaja en la lengua, y allí Lázaro negó una gota de agua en la lengua. El rico veía al mendigo sufriendo y no le alivió. En la eternidad Lázaro veía al rico atormentado y no podía aliviarlo… *No hay escape del Infierno para uno que no se arrepintió antes de morir*…[36]

El infierno es presentado como el espacio de la inversión: donde los ricos serán pobres y los hedonistas sufrirán. A los opresores y explotadores les espera la muerte eterna. Esta execración hacia los ricos ha sido común en el cristianismo donde literalmente se entiende que los ricos para entrar al cielo "tienen que pasar por el ojo de una aguja", es decir, la imposible posibilidad de que un rico entre al cielo. Esto se debe a que Chile es un país históricamente desigual. Como destacan Garretón y Cumsille, "la desigualdad en Chile no ha variado sustancialmente respecto del pasado ni tampoco variará sustancialmente en el futuro y se expresa en el carácter clasista del país".[37] Ante este fatalismo, se cree en una justicia divina que le será negada al rico, no por su dinero, sino por su inherente injusticia social; se le condenará al infierno, donde verá el bien que se le entregará a los pobres. Los pentecostales siempre percibieron, al igual que otros sectores de la sociedad chilena, "al Estado y los empresarios como responsables frente a la desigualdad";[38] pero, además, sumaron a la jerarquía católica como impulsora de la desigualdad social.

> El infierno es un lugar de tormento en donde "el gusano nunca muere y el fuego nunca se apaga"… Los condenados entran allí

[36] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 164, febrero de 1942, pp. 4-5.

[37] Manuel A. Garretón y Guillermo Cumsille, "Las percepciones de la desigualdad en Chile", en *Proposiciones*, (Santiago de Chile, SUR), vol. 34, 1994, p. 5. Disponible en la red: www.sitiosur.cl/r.php?id=438.

[38] *Ibid.*

> para no salir jamás, luego que han ingresado con el imborrable estigma de sus pecados, cargados de sus vicios… hallan su mayor tormento en no poder satisfacer a sus malévolos deseos que aún existirán en sus vidas no regeneradas... Allí los comerciantes de hombres con el alcoholismo, legisladores que sostienen leyes del tráfico de licores, fabricantes extranjeros, cantineros y destiladeras de licores finos ya no tendrán el placer de negociar para seguir arruinando gente, pues no habrá alambiques y ni una sola gota de agua fresca para aliviar el fuego que nunca se apagará… Los borrachos formando un ejército grande, de degenerados, locos, nerviosos, y embrutecidos, tendrán un gemir lastimero y confuso con sed insaciable de beber, pero ya no habrá copa ni botella en el infierno…[39]

La conciencia del destino actual en el fuego eterno repetido por eternidades se le suma a otras torturas. Las personas serán castigadas con sus deseos y prácticas terrenales, pero con la insatisfacción eterna del ardiente deseo y la profunda insatisfacción que generan los deseos no cumplidos. Según Cruz, "estas creencias sobre el infierno también se encontraban presentes en el Renacimiento".[40] Los alcohólicos, los taberneros, legisladores corruptos y empresarios son los favoritos para estas escenas horripilantes y mortuorias. De alguna manera estas descripciones mefistofélicas del infierno también eran un recurso eficiente para que el alcohólico converso al pentecostalismo dejara de beber.

> Jesús las miró con rostro severo e inmutable, indicó al ángel negro y dijo a las mujeres: "*id y ved a dónde habéis mandado a vuestras hijas*". El ángel negro le señaló la escalera por donde debían bajar hasta el centro de la tierra... Era un hermoso salón de baile, y había allí de sesenta a ochenta niñitas como de siete a doce años de edad que estaban bailando los bailes de última moda… todas las niñas estaban desnudas, y una inmensa víbora envolvía todo el

[39] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 170, abril de 1943, p. 8.

[40] Francisco Cruz, "Lo grotesco en el jardín de las delicias", en *Revista Analecta*, (Chile, Universidad de Viña del Mar), año I, núm. 1, 2006, p. 96.

> cuerpo de cada una de ellas, y la cabeza se balanceaba del cuello de cada niña… allí sobre una especie de plataforma estaba un dragón, o serpiente monstruo; la cola se extendía por algunos pies sobre el suelo, y el resto del cuerpo estaba enrollado formando la figura de un número ocho, y en medio de esa inmensa figura estaba su cabeza... Él me dijo: "*vuelve y dí a mi pueblo todo esto*".[41]

Como destaca Pérez, "la lógica de lo monstruoso en el Infierno cumple la función de ordenar lo heterogéneo, desactivar lo que tiene de malvado. La imperfección se manifiesta en el desorden, pues éste es imagen del mal".[42] No sólo el alcohol era un líquido luciferino en el pentecostalismo de la primera mitad del siglo XX, también lo eran la música y el baile profano. Por ello los centros de baile se asocian a lo teratológico. Al asociar baile con lo monstruoso, "es para considerarlo como engendro del desorden, imagen de la deformidad: enemigo de lo Bello".[43] La música sacra pentecostal es considerada como divina, santa y bella, algo que no se baila, sino que se danza bajo la dirección del Espíritu Santo. En cambio, siendo el baile y la música secular algo monstruoso, "son consideradas como materializaciones del pecado".[44]

Un lugar de monstruos

Los vigilantes y guardianes del infierno son fiscalizados por híbridos entre animales y humanos que muestran su poder vigilante, castigador y torturador. Esto implica que los habitantes

[41] *Revista Chile Pentecostal*, mayo de 1924, p. 5; *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 18, junio de 1929, p. 4.

[42] Eduardo Pérez, "La lógica de lo monstruoso en el Infierno de Dante", en *Culturas Populares. Revista Electrónica*, (España, Universidad de Alcalá), julio-diciembre de 2007, p. 4. Disponible en la red: http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/perez.pdf.

[43] *Idem.*

[44] *Ibid.*, p. 5.

infernales pierden su connotación de humanos, de animales, y se transforman en monstruos. Es la monstruosidad que muestran los vigilantes y capataces fabriles y patronales en la tierra. Es la misma idea de que los explotadores y opresores pierden su humanidad y se transforman en híbridos al perder toda su sensibilidad por los obreros.

> Parecía algo así como un hombre pero mucho más grande que cualquier ser humano que se haya visto jamás; cuando menos mediría unos tres metros de estatura, con grandes alas adheridas a su espalda. Era negro como el carbón que yo sacaba de la mina, y estaba completamente desnudo. Tenía una larga lanza en su mano, la cual debería tener unos cinco metros de longitud. Sus ojos relampagueaban como dos carbones encendidos. Sus dientes blancos como perlas, parecían tener cada uno una pulgada de largo... Su voz se asemejaba más bien al rugido del león que a cualquier cosa… En esta muralla perpendicular pude leer claramente estas palabras: "*este es el Infierno*"… En todo el trayecto oía profundos lamentos, y podía distinguir el grito de ¡agua, agua, agua! Habiendo llegado a otra puerta, pude oír a la distancia, como a medio millón de voces que pedían "¡agua, agua!…".[45]

En el infierno no hay posibilidad de elegir. Aparecen los monstruos híbridos. Un hombre gigante con alas significa que los únicos libres al interior del infierno son los demonios y los monstruos. Poseen una visión profunda, conocen los pensamientos de los hombres y las mujeres que vigilan. Son feroces, poseen garras, huelen como cerdos y tienen voz de mando como un león y además fuerza y poder, representados en sus lanzas. Las almas están prácticamente desnudas al interior; sus voces, pensamientos, recuerdos y planes son conocidos, nada se esconde al conocimiento de los guardianes: todo lo saben y lo conocen. ¿De dónde viene esta imagen, no sólo incandescente sino también, esperpento irónico y trágico del infierno? Es porque hay veces,

[45] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 77, febrero de 1935, pp. 9-10.

como dice Ricoeur; "que la muerte sería más real que la vida misma, al margen de la prosopopeya del mal absoluto".[46] La muerte se tornó más real que la vida y más infernal que celeste en las minas salitreras, carboníferas y en las haciendas, donde el poder del patrón era insondable.

> ...¡oh!, aquí estaba el lago de fuego. Ante mí podía ver, tan lejos como me lo permitían mis ojos, un lago lleno de fuego y azufre. Enormes olas de fuego se arrollaban unas a otras, y grandes llamas de fuego se lanzaban una contra la otra, y saltaban en el aire como las ondas del mar durante una furiosa tormenta. Sobre las crestas de las olas podía ver a muchos seres humanos que se debatían desesperadamente, los que luego eran arrastrados nuevamente hacia las profundidades del lago de fuego... leí estas aterradoras palabras: "*esta es tu condenación; eternidad que nunca se acaba*"... Una sed indescriptible de agua se apoderó de mi ser, y estaba pidiendo agua cuando mis ojos se abrieron en el hospital…[47]

El pentecostalismo es una religión urbana y de los márgenes de la ciudad. Los conversos eran campesinos, indígenas y peones que fueron expulsados u obligados a migrar a la ciudad. Experimentaron lo peor en el campo y vivían lo peor de lo urbano en las ciudades, donde la muerte extendía sus alas para llevarse a todos, especialmente a los niños, los padres y las madres. Era un lugar donde los habitantes, cuando se convertían al pentecostalismo, adquirían conciencia de ser espectros urbanos y "sólo los espectros se acuerdan de la muerte, porque habían sobrevivido a la muerte, pero que aún no sabían hasta cuándo sobrevivirían realmente".[48] No sólo es imposible vivir al infierno del hambre, la miseria y la explotación, sino que además se torna infranqueable salir sin guía por los caminos sinuosos del averno; porque los caminos al castigo son tortuosos, pero

[46] Paul Ricoeur, *Vivo hasta la muerte. Seguido de fragmentos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 49.

[47] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 77, febrero de 1935, pp. 9-10.

[48] Paul Ricoeur, *Vivo hasta la muerte. Seguido de fragmentos*, *op. cit.*, p. 53.

salir es inextricable. El infierno es el lugar en donde el hambre y la sed queman: "estoy condenado. ¡Condenado! ¿Por qué? No es porque no hayas predicado el evangelio… sino porque has tomado los aplausos de los hombres en lugar de buscar la honra que viene de arriba: y en verdad has recibido tu galardón...".[49]

En el infierno no hay libertad. Es un miedo a la condenación y persigue fantasmagóricamente a los pentecostales, por ello viven cada día con la posibilidad de su existencia y de la existencia de sus ligaduras, porque aún en el bien mismo no está del todo ausente el mal. Contrariamente a lo que dice Jankelevitch, "el hecho de no poder decir a dónde voy, hace que la vida parezca infinitamente preciosa, que sea milagrosa y profundamente misteriosa".[50] En el caso de los pentecostales, es más bien el creer en una vida más allá que será esencialmente mejor que esta, lo que le da significado a su vida. De este modo, la muerte le asigna sentido a la vida, paradojalmente el sinsentido da sentido. Es creer que esta vida que ha sido una cárcel de fuego, donde realmente el hambre quema el estómago y hace ceniza los huesos, será transformada en un huerto libre donde los pobres, hambrientos y sin hogar tengan todo lo que no tuvieron en esta mazmorra llamada vida. Pero también debe haber un lugar donde los malos sean confinados eternamente, un lugar de fuego. Como sería injusto que un rico vaya al cielo, es injusto también que un pobre vaya al infierno. Por lo tanto, los predicadores debían desvelarse por redimir a los pobres de ese ígneo lugar. Lo único que puede liberar del infierno es la predicación: predicar a los otros para que sean liberados, y predicar para ser liberados de la responsabilidad frente a los otros. Así, el pentecostalismo cargó sobre sus hombros la responsabilidad de la predicación. Para el pentecostal la vida era un sermón y el mundo un púlpito. Su mayor miedo era que la muerte los sorprendiera sin estar predicando: de alguna manera la "buena muerte" era morir predicando.

[49] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 67, abril de 1934, p. 3.

[50] Vladimir Jankelevitch, *Pensar la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 48.

Un destino soslayable

Los pentecostales promueven comunidades de refugio, como la Iglesia y la familia, contra la influencia del infierno. Al interior de cada comunidad existen los redentores responsables de librar a las personas del infierno: son los padres y los predicadores, quienes no sólo cargan sobre sus hombros la responsabilidad de redimir a los condenados, sino, además, a aquéllos que han sido liberados. A todos hay que recordarles constantemente elegir entre el "fuego del Espíritu" en la tierra o el "fuego del infierno" en la eternidad. La responsabilidad de los condenados será exigida a los guardianes institucionales en la eternidad.

> ...él había estado delante de Dios y él le había ordenado ir al lugar del fuego, pero él le había contestado, "¡Oh, no!, yo quiero ir al cielo". Dios dijo ¡No! Ud. no puede ir al cielo porque ha hecho mucho mal. Entonces otra vez rogó a Dios y Dios le dijo, "Ud. volverá a la tierra, pero yo le volveré a llamar pronto. Cuando regrese a la tierra tiene que llamar a los predicadores... para que le enseñen lo que tiene que hacer para entrar al cielo...[51]

Aquí se destaca una segunda oportunidad. Se trataba de una persona nativa que se había convertido al protestantismo, pero no había abandonado la brujería. Así, el relato del infierno como un lugar de fuego eterno se transforma en un recurso para la conversión.

> Una joven que había sido cristiana se apartó de Dios y comenzó a andar en compañía con los malos. Su padre y madre no le hablaron… Su profesora en la escuela dominical vio su condición pero tampoco le habló. La niña enfermó y murió sin Dios… La profesora de la escuela dominical tuvo un sueño del día del juicio. María estaba allí y también un ángel que estaba buscando el nombre de ella en un libro. El ángel dijo que no podía hallar su nombre en el

[51] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 2, febrero de 1928, p. 6.

> Libro de la Vida. Con un grito de desesperación María, con su dedo, señaló a su padre, madre, pastor y a su profesora de escuela dominical y fue llevada a las tinieblas de afuera donde hay lloro y crujir de dientes.[52]

La posibilidad de perder la salvación es uno de los fundamentos teológicos del pentecostalismo. Un pentecostal cada día se preguntaba si era salvo. "¿Cómo saber si se era salvo? ¿Cuáles eran las señales de la salvación?" Como para el calvinista era la bendición material,[53] para un pentecostal fue el trabajo espiritual (predicar, orar, leer la Biblia, ayunar y vigilar) y el fruto del trabajo debía convertir a alguien. Un converso ganado para el pentecostalismo era una prueba que evidenciaba el ser salvo. Aunque se haya nacido en un hogar evangélico y se haya asistido a la Iglesia, si la conducta moral no era adecuada, la persona, aunque fuera niño o niña (preadolescente), de todos modos se iba al infierno. Nadie está libre del infierno, ni los mismos pastores.

> Se relata una gran demostración en las calles de Nueva York en la que marchaban doce mil personas. A la cabeza de la procesión había tres grandes carros de turismo llenos de gente, hombres, mujeres y niños. En uno había un juez de la Corte de Apelaciones y en otro un muchacho harapiento de la calle. En los costados de los carros estaba esta leyenda: "Todas estas personas han sido salvadas de incendios por los bomberos de Nueva York". Entonces, siguiendo los carros, marchaban los hombres que los habían salvado, adornados con sus medallas, mientras los cientos de miles de espectadores les aplaudían. Contemplad el gozo eterno que llenará los corazones de aquellos que, siguiendo a su Señor, sin mirar las consecuencias, han pasado su vida "arrebatando a los hombres del fuego".[54]

[52] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 1, enero de 1928, p. 7.

[53] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo, 1998.

[54] *Revista Fuego de Pentecostés*, núm. 87, diciembre de 1935, p. 7.

Los heraldos y profetas del infierno son vistos como los bomberos de la ciudad que salvan a las personas del fuego. La redención es para pobres y ricos, exiguos e ignotos. Los únicos que aceptan ser salvados del fuego y la muerte eterna, propuesta por los pentecostales, son los pobres; porque durante la mayor parte del siglo XX el pentecostalismo fue una religión de pobres y para pobres. Pero en este derrotero, el fuego fue uno de los elementos más importante para el movimiento pentecostal, más que cualquier otro símbolo: más que el agua, la tierra o el aire (también símbolos espiritualizados).

Comentario final

Lo expuesto hasta aquí nos muestra uno de los elementos más importantes de la teología Pentecostal que se desarrolló en Chile durante la primera mitad del siglo XX; específicamente en la Iglesia Evangélica Pentecostal. El énfasis en el infierno que quedó registrado en las fuentes hemerográficas de esta minoría y el papel que este imaginario jugaba en el conjunto de su teología, no debe ser generalizado a todos los pentecostales en el mundo.

Recuperamos aquí sólo una tradición de pensamiento que dio a la idea del infierno un papel muy importante en su cosmovisión cristiana. Visión que ayuda a explicar los énfasis doctrinales que promovieron en el pasado a varias generaciones en esta Iglesia, y que repercutió en estilos de vida y convicciones éticas que los diferenció del resto de la sociedad chilena y de no pocos evangélicos pertenecientes a otras Iglesias del mundo protestante-evangélico de este país Sudamericano.

MANUEL AGUAS: DE SACERDOTE CATÓLICO A PRECURSOR DEL PROTESTANTISMO EN MÉXICO. LA RUPTURA DE 1871

Carlos Martínez García

> Ningún sacerdote católico, de honradez y criterio puede pasar de buena fe ni por convicción al protestantismo… será si quiere un filósofo, un incrédulo, pero no un protestante.
> *Juan N. Enríquez Orestes*

> [A Manuel Aguas] se le puso negra la lengua después de predicar un sermón contra la Inmaculada Concepción de la Virgen.
> *Mariano Cuevas*

> [Manuel Aguas], el Lutero de México.
> *Hans-Jürgen Prien*

Para entender mejor el enraizamiento del protestantismo en México es necesario conocer tanto los esfuerzos exógenos como el contexto y personajes endógenos que facilitaron la implantación de la nueva creencia.

Es un desatino histórico que varias de las denominaciones cristianas evangélicas de México tracen sus orígenes al tiempo que llegaron los misioneros extranjeros al país. Cuando queda

demostrado, fehacientemente, que los misioneros extranjeros fueron iniciadores de una obra sobre la base de los grupos endógenos ya existentes. Sin embargo, en no pocos casos y me parece que por desconocimiento, se han marginado a los mexicanos que actuaron como precursores y personajes claves del establecimiento de las iglesias protestantes en tierras mexicanas. Aclaro que no se trata de favorecer un nacionalismo excluyente sino de ser justo, con el espíritu del historiador Lucas, y escribir ordenadamente los acontecimientos después de haber investigado todo con esmero (Lucas 1:3).

Prácticamente al otro día de consumada la Independencia nacional arrecian los debates sobre el porvenir del país. Los conservadores buscaron afanosamente mantener inamovible la identidad religiosa católica de la nación. Para tal propósito edificaron un cuerpo legal que vedaba la práctica pública de cualquier otra religión distinta al catolicismo. Veían con temor la posibilidad de que el protestantismo incursionara en México.

Otros consideraban que esa presencia era inevitable, pero que la misma debía posponerse para otros tiempos en que la sociedad mexicana tuviera más preparación para aceptar una creencia y práctica religiosa distinta a la católica. Así, por ejemplo, Carlos María de Bustamante[1] sostuvo: "Llegará el día en que nuestra gente pueda tratar con protestantes, pero por el momento la tolerancia, además de peligrosa sería, impolítica".[2]

[1] Intelectual y político de larga trayectoria. En 1805, junto con Jacobo de Villaurrutia, funda el *Diario de México*. Decidido partidario de la Independencia de México. En 1822 es presidente del Congreso nacional. Por ser acérrimo crítico de Agustín de Iturbide y su ensayo imperial, Bustamante es encarcelado, recobra la libertad en marzo de 1823 y retoma su puesto parlamentario. Participa activamente en el Congreso Constituyente que elabora la Constitución de 1824. *Diccionario Porrúa. Historia, Biografía y Geografía de México*, México, Editorial Porrúa, 1995, p. 501.

[2] Citado por Evelia Trejo, "La introducción del protestantismo en México. Aspectos diplomáticos", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, volumen 11, 1988, p. 1. Disponible en la red: http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc11/ 011menu.html.

Entre 1813 y 1827 (año de su deceso), José Joaquín Fernández de Lizardi a la vez que critica el autoritarismo de la cúpula clerical católica, se pronuncia crecientemente por la tolerancia religiosa. Aunque en franca minoría, no está solo en sus alegatos por abrir el país a la práctica de otros credos religiosos. En el periodo que va de finales de 1822 a los primeros meses de 1823, importantes personajes políticos respaldan que México se abra no sólo políticamente sino también religiosamente. Es el caso de Andrés Quintana Roo, Joaquín Parrés y Vicente Rocafuerte que toman partido en este sentido.[3]

Mientras las élites políticas e intelectuales se enfrentaban sobre prohibir o no la tolerancia religiosa, el 29 de abril de 1827 el escocés James Thomson desembarca en Veracruz, enviado por un organismo de raigambre protestante, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Pocos días después se establece en la ciudad de México, hace en ella su base y viaja por distintas partes del país para promocionar y vender la Biblia. Se dedica por tres años a sus tareas de promotor bíblico; posteriormente sale del país cuando la combinación de intereses religiosos católicos con la debilidad de funcionarios políticos que no atajan al poder clerical hacen prácticamente imposible su obra de difusión. No obstante, su esforzada labor deja miles de porciones bíblicas, y Biblias completas, en manos de lectores que podrían descubrir enseñanzas contrastantes con las de la Iglesia católica.[4]

No con la misma fuerza que el liberalismo político, se fue gestando en México un liberalismo religioso en la década de los cincuenta del siglo XIX. Una manifestación clara de este último fue el grupo de los "Padres constitucionalistas". Sacerdotes

[3] Al respecto me ocupo del tema en "De la presencia ideológica a la presencia física del protestantismo en el México independiente", en Carlos Mondragón (coordinador), *Ecos del Bicentenario. El protestantismo y las nuevas repúblicas latinoamericanas*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 2011, pp. 205-227.

[4] En un libro de mi autoría me ocupo del personaje y sus actividades en nuestro país, *James Thomson: un escocés distribuidor de la Biblia en México, 1827-1830*, Puebla, Editorial Cajica, 2011.

católicos que se organizaron en 1854 y cuyo movimiento se caracterizó por ser "reformista intracatólico, nacionalista y antirromanista".[5] Los Padres constitucionalistas hicieron activismo a favor de la Constitución liberal de 1857, en cuyas sesiones se deliberó acaloradamente sobre la libertad de cultos, pero que finalmente no fue aprobada como pugnaban los liberales radicales.[6]

Por distintas vías algunos pocos nacionales entran en contacto con el protestantismo en la década de los sesenta del siglo XIX. Tiene lugar esto en ciertos casos al relacionarse con personas extranjeras de esa confesión que difunden el credo. Así sucedió en Monterrey, donde el grupo de Melinda Rankin,[7] Santiago Hickey[8] y Tomás Westrup[9] trabajaba con creyentes locales. Lo mismo acontece en Zacatecas, donde Julio Mallet Prevost[10] inicia estudios bíblicos caseros y, posteriormente, junto con nacionales que hacen suyo el mensaje evangélico dan origen a la pujante congregación protestante de Villa de Cos.

[5] Daniel Kirk Crane, *La formación de una Iglesia mexicana, 1859-1872*, México, UNAM, Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, 1999, p. 47.

[6] Véase los pros y contras en la discusión en: *Los debates sobre la libertad de creencias*, México, Facultad de Derecho-UNAM, 1994.

[7] Para conocer a detalle la obra de Melinda Rankin en el norte de México, sobre todo en Nuevo León, consultar sus memorias *Veinte años entre los mexicanos. Relato de una labor misionera*, México, Fondo Editorial de Nuevo León, 2008.

[8] Irlandés, agente de la Sociedad Bíblica Americana. Por cinco años (1861-1866, año de su muerte) distribuye la Biblia a la vez que pone los fundamentos de la Iglesia bautista en Monterrey. Para más datos véase Justo Anderson, *Historia de los bautistas. Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, tomo III, El Paso, Texas, Casa Bautista de Publicaciones, 1990, pp. 18-23.

[9] Discípulo de Santiago Hickey, nace en Inglaterra en 1837 y emigra a México en 1852. Se convierte a la fe evangélica y es bautizado por Hickey el 30 de enero de 1864. Al morir su mentor (1866), Westrup es nombrado representante de la Sociedad Bíblica Americana. Mayor información en Horacio Westrup P., "Tomás Martín Westrup", *Paladines del Evangelio en México*, México-Buenos Aires, Casa Unida de Publicaciones-Editorial La Aurora, 1953, pp. 13-35.

[10] Ciudadano estadounidense, casado en 1850 con Mariana Cosío, hija del liberal Severo Cosío. La boda debió celebrarse en Brownsville, Texas, bajo la liturgia presbiteriana. Pormenores sobre el personaje y su papel en la difusión del protestantismo en Zacatecas los consigna Joel Martínez López, *Orígenes del presbiterianismo en México*, Matamoros, Tamaulipas, s.e, 1991, pp. 60-64.

En la ciudad de México el agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, John Butler, conforma un pequeño grupo que se reúne con él para tener estudios bíblicos. No mucho después del decreto de tolerancia de cultos promulgado por el emperador Maximiliano (26 de febrero de 1865),[11] Butler, Sóstenes Juárez y algunos Padres constitucionalistas forman la Sociedad de Amigos Cristianos. El 18 de noviembre de ese año se celebra "por primera vez en la ciudad de México el culto evangélico, en la calles de San José del Real número 21".[12] Al triunfo de la República sobre los conservadores y Maximiliano, dicha Sociedad trasmuta su nombre por el de Comité de la Sociedad Evangélica, y sus integrantes abren al público sus reuniones que continúan desarrollándose en San José del Real.[13]

Por la lectura individual de la Biblia distintas personas se alejan del catolicismo e inician contactos con las células protestantes de la ciudad de México. Son los casos, entre otros, de dos personajes que serían claves para el posterior desarrollo del protestantismo mexicano: Arcadio Morales y Manuel Aguas. Esta vertiente, la de quienes como paso inicial leen la Biblia para después vincularse al protestantismo, ha sido importante no nada más en el caso mexicano sino igualmente en otros países latinoamericanos: "De forma general se puede decir que la Biblia ha jugado un papel destacado en el arraigo del protestantismo en América Latina. Siempre empezó apareciendo la Biblia y, detrás de ella, un predicador evangélico, cuando no era el propio agente bíblico quien actuaba también de evangelizador".[14]

[11] "Decreto de tolerancia de cultos, 26 de febrero 1865". Disponible en la red: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1865_160/Decreto_de_tolerancia_de_cultos_275.html.

[12] Arcadio Morales, "Datos para la historia", en *El Faro*, (México), 15 de abril 1897.

[13] Abraham Téllez, *Proceso de introducción del protestantismo desde la Independencia hasta 1884*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Tesis de Licenciatura en Historia, 1989, p. 169.

[14] Hans-Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985, p. 715.

A los trece años, por estímulo de su madre, Arcadio Morales[15] inicia la lectura de la Biblia. Seis años después asiste a una reunión en San José del Real 21, va enviado por su progenitora dado que ella estaba imposibilitada de asistir por un compromiso doméstico. El siguiente es el testimonio de Arcadio Morales sobre lo sucedido el 26 de enero de 1869:

> El templo quedaba en el fondo de unos callejones tortuosos, oscuros, en el tercer piso de la casa mencionada […] me acompañaban el señor Luis Ortega, amigo mío y el señor Julián Rodríguez, que en paz goce, y que era el que se había empeñado en llevarme a su culto. Por fin llegamos a la capilla, y cual no sería mi sorpresa al encontrarme en una sala casi hermosa, limpia y bien alumbrada, como que era nada menos que la biblioteca de los padres filipinos, pues todo aquel edificio había pertenecido al convento de los jesuitas de la Profesa,[16] que por virtud de las Leyes de Reforma había sido secularizado.
>
> Allí se hallaban reunidos como unos veinte individuos pertenecientes a la clase humilde del pueblo; campesinos y obreros todos; no había ni una sola señora ni un niño; pero, los hombres que se hallaban allí era muy devotos y reverentes. El señor Sóstenes Juárez, profesor, era el pastor de aquel rebaño, y en aquella noche tenía como ayudante al señor Coronel Lauro González, quien leía la fórmula bautismal. Cuando el señor González leyó el capítulo tercero del Evangelio de San Mateo, me pareció al momento reconocer a un antiguo amigo mío, un viejo conocido que, al oírlo me llenaba de placer. Al concluir el culto fuimos presentados al pastor y su ayudante, quienes nos invitaron a volver. Al salir de la capilla pregunté al señor Rodríguez: "Este es el culto protestante. Sí, señor, me contestó. ¿Nada más? Nada más leer las Escrituras sagradas, hacer oración y explicar sencillamente el Evangelio. Entonces, dije para mí, yo he sido protestante hace mucho tiempo. ¡Qué equivocado estaba!"[17]

[15] Nacido en la ciudad de México el 12 de enero de 1850. Hijo de Bartolo Morales y Felipa Escalona.

[16] El templo se localiza en las actuales calles de Isabel la Católica esquina con Francisco I. Madero.

[17] Arcadio Morales, "Memorias", en *El Faro*, (México), 15 de junio 1947.

Otro lector solitario de la Biblia, primero, y después junto con varios colaboradores y seguidores, habría de sacudir al México de los primeros años setenta del siglo XIX. Manuel Aguas nace en el norteño estado mexicano de Chihuahua, en 1830. Es hijo de un español, Francisco Aguas, llegado a México para sofocar la Independencia y de Marcela N. La familia se traslada a la ciudad de México, donde Manuel hace sus estudios universitarios y musicales. A la edad de veinte años ingresa a la orden de los dominicos. En 1857, debido a una orden del gobierno liberal, tiene lugar la exclaustración de monjas y frailes, por lo que Manuel Aguas se dedica a estudiar homeopatía. En 1863 las autoridades de su orden lo nombran para hacerse cargo del curato de Cuautla, Morelos, donde el templo se atiborra de feligreses para escuchar sus intensos sermones.[18]

Alrededor de 1859-1860 retorna a la ciudad de México y abre el Colegio Guadalupano que en poco tiempo alcanza alta reputación. Aguas predicaba en el templo de San José de Gracia, donde la muchedumbre llena el lugar para seguir las enseñanzas del dominico. Parece que es en 1867 cuando muda su ministerio al curato de Azcapotzalco, en aquel entonces un poblado aledaño a la ciudad de México y en nuestros días un barrio más de la misma.

En Azcapotzalco se presenta ante él una persona que dice ser protestante, después de varias horas de discusión entre ambos, el protestante acepta reconciliarse con la Iglesia católica. En una carta fechada en octubre de 1871, en la que Aguas da cuenta de su itinerario de lo que él llama "del romanismo a la verdadera religión", escribe que entre sus tareas como párroco estaba enseñar sobre la "pestilencia [del protestantismo] que vendría a hacernos en México más desafortunados que nunca".[19]

[18] Alberto Rosales Pérez, *Historia de la Iglesia nacional presbiteriana El Divino Salvador, bajo el pastorado del presbítero y doctor Arcadio Morales Escalona (1869-1922)*, México, s/e, 1998, p. 27.

[19] Manuel Aguas, *Letter from Manuel Aguas*, New York, T. Whittaker Publisher and Bookseller/Bible House, p. 1.

Manuel Aguas daba tiempo a combatir una presencia que no era imaginaria, como antes hemos visto, sino que ya contaba en la ciudad de México y sus alrededores con algunos núcleos y seguidores.

De Azcapotzalco es promovido para ser el confesor oficial de los canónigos de la Catedral Metropolitana, en la capital del país. Entre sus deberes estaba predicar con cierta regularidad ante el arzobispo y el capítulo catedralicio. Al tiempo de realizar lo anterior, Aguas entra crecientemente en una crisis de fe. En el documento antes citado menciona que "no tenía paz en el alma, dudaba de mi salvación, y nunca creía que estaba haciendo suficientes obras para obtenerla".

Por el tiempo de sus dudas llega a manos de Manuel Aguas un panfleto protestante titulado *Verdadera libertad*. Su primera reacción es combatir el tratado con lo que él llama "su arsenal romanista". Pero la voz de su conciencia le lleva a pensar que tal vez él estaba en el error. El todavía sacerdote decide ponerse a estudiar, dice, "todos los libros y panfletos protestantes que pudiese conseguir". Subraya que con mucho cuidado se dedica a la tarea de leer la *Historia de la Reforma del siglo XVI*, de Merle D'Aubigné.

Es importante referir que el autor del libro mencionado por Manuel Aguas, Merle Jean Henri D'Aubigné (1794-1872) nace en un poblado cercano a Ginebra, es hijo de una distinguida familia hugonota (calvinista). D'Aubigné tiene una conversión en 1816 mediante las campañas evangelísticas de los hermanos Robert y James Haldane, escoceses revivalistas y vinculados a la Iglesia bautista.

Un personaje que tiene un lugar central en la distribución de la Biblia en México, James Thomson que es colportor en nuestro país en dos periodos (1827-1830 y 1842-1844) se vincula con los Haldane (quienes evangelizan a D'Aubigné) en su adolescencia, trabaja con ellos y hasta antes de emprender su primer viaje a tierras latinoamericanas (Argentina en 1818), les ayuda en las tareas pastorales en la Iglesia bautista de Leite Walk, en Edimburgo.

Merle D'Aubigné publica su *Histoire de la Reformation du XVI siècle* en 5 volúmenes, el primero aparece en 1835 y el ultimo en 1853. La obra tuvo varias reediciones y traducciones, y fue muy usada por lectores protestantes durante la segunda mitad del siglo XIX. Muy probablemente Manuel Aguas lee la obra en francés y se hace de un panorama amplio del desarrollo y características de la Reforma protestante.

En la misiva de 1871, enviada a las oficinas de la Iglesia Episcopal en Estados Unidos con el fin de que apoyen el trabajo evangélico que los mexicanos están realizando en el país, Manuel Aguas insiste en que además de los libros protestantes, sobre todo, se da a la tarea de estudiar la Biblia. Es entonces cuando "comienza a ver la luz del Señor" y queda totalmente convencido de "la falsedad del sistema romano […] encontré la largamente deseada paz de mi alma". Por lo que escribe después, parece que decide dejar de practicar el sacerdocio católico pero no hace pública, en ese momento (¿1870?) su conversión, sino que se sostiene por su trabajo de médico y "en las tardes leía la Santa Escritura a mi familia, y oraba con ella".

Una vez que tiene claro que él ya es protestante, Manuel Aguas comienza a reunirse en la que llama en su misiva "Iglesia protestante provisional". En ésta ministraba el misionero Henry C. Riley, nacido en Chile en 1835, educado en Estados Unidos e Inglaterra y ordenado como ministro de la Iglesia episcopal en 1866. Antes de llegar a México, en 1868,[20] Riley pastoreaba una iglesia de habla castellana en Nueva York.

Este personaje arriba a nuestro país en continuidad con los primeros contactos establecidos por algunos de los Padres constitucionalistas con la Iglesia episcopal de Estados Unidos.[21] Antes

[20] Daniel Kirk Crane, *La formación de una Iglesia mexicana, 1859-1872*, *op. cit.*, p. 98.

[21] Abraham Téllez menciona que "entre 1862 y 1863 los sacerdotes [Francisco] Domínguez, [Rafael] Díaz Martínez y [Juan Enríquez] Orestes viajaron a Estados Unidos —a la ciudad de Nueva York—, para ponerse en contacto con las autoridades de la Iglesia Episcopal", *Proceso de introducción del protestantismo desde la Independencia*

que él, y como resultado de la solicitud de ayuda a la Comisión Protestante Episcopal para Misiones Extranjeras, llega al país, en 1864 el reverendo E. G. Nicholson y tiene una estancia de seis meses. Nicholson ya había estado en México en 1853, en Chihuahua, donde funda la "Sociedad Católica Apostólica Mexicana dando a sus miembros Biblias en español y libros de oración anglicanos (escritos en inglés en 1789 y traducidos al español en 1851)".[22]

Durante su tiempo en México, mayormente en la capital, Nicholson observa que los esfuerzos de los sacerdotes católicos liberales bien pueden ser canalizados por la Iglesia episcopal, pues aunque entre ésta y la Iglesia católica existen sustanciales diferencias teológicas, en el terreno litúrgico la brecha no es tan pronunciada: "La Iglesia Episcopal está especialmente obligada a introducir su ministerio y culto en esos terrenos porque su servicio es mejor adaptado a las necesidades de la raza española, que las formas y métodos usados por otras denominaciones [protestantes]… tiene una liturgia más evangélica, que además incluye todo lo que es escriturario y católico en el culto español".[23]

Cuando Nicholson regresa a Nueva York presenta un informe en el que describe el ambiente positivo para los trabajos religiosos disidentes del catolicismo, ya que existen personas interesadas en el nuevo mensaje representado por los Padres constitucionalistas, que de fortalecerse y crecer significarían una opción religiosa desvinculada de la Iglesia católica:

---

hasta 1884, *op. cit*., p. 163. Por su parte Daniel Kirk Crane sostiene que "al final de 1864 el movimiento reformista manda a tres de sus miembros a Nueva York con las instrucciones de establecer contacto con un cuerpo protestante. En mayo de 1865, una vez en el país del norte, se empieza a negociar una alianza entre los Padres constitucionalistas y la Iglesia Episcopal", *ibid*., p. 87. ¿Los tres realizaron dos viajes a Nueva York, uno antes de la llegada de Nicholson, y otro posterior para fortalecer las relaciones entre las partes?

[22] Daniel Kirk Crane, *La formación de una Iglesia mexicana, 1859-1872*, *op. cit*., p. 87.

[23] *Idem.*

> La causa de la Iglesia reformada ha penetrado profundamente en las mentes y corazones de mucha gente, y si es dirigida con inteligencia será un éxito. Todos los hombres buenos e inteligentes nos tratan con respeto y alegría al conocer nuestros trabajos y propósitos. El trabajo abierto por nuestra iglesia es muy prometedor… Nosotros creemos que una adoración espiritual y racional de nuestro Salvador suplantará definitivamente las formas paganas de adoración que están en boga en México, y que una verdadera Iglesia Católica Apostólica y Mexicana se moldeará frente a nosotros compensando los sacrificios de los trabajadores y será bendición para toda la gente de esta tierra.[24]

Uno de los sacerdotes que ejerce liderazgo entre los Padres constitucionalistas es Manuel Aguilar Bermúdez, él y otros de sus correligionarios se reúnen, a partir de 1865, con Sóstenes Juárez[25] y el representante de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, John W. Butler, entre otros, para leer la Biblia y difundir actividades evangelizadoras. El grupo se hace llamar Sociedad de Amigos Cristianos. Más delante, "una vez finiquitado el asunto entre la República y el Imperio esta Sociedad, ahora ya con el nombre de Comité de la Sociedad Evangélica y con nuevos miembros invitaba a los servicios religiosos los domingos, en la casa # 21 calle San José de Real".[26] El grupo tiene una pérdida sensible en 1867, cuando muere Aguilar Bermúdez.

[24] Citado por Abraham Téllez, *Proceso de introducción del protestantismo desde la Independencia hasta 1884*, *op. cit.*, p. 164.

[25] Juárez se acerca al protestantismo a través de un capellán del ejército francés, el moravo Emile Guión, éste presidía servicios religiosos en San Ildefonso, a los que también asistió Manuel Aguilar Bermúdez. Según Arcadio Morales, quien lo conoció muy bien, Sóstenes Juárez "aparecía en el púlpito con su traje civil y dirigía el culto con una liturgia especial que había formado tomando la idea según él decía, de otra en francés que un ministro protestante que había venido con la Intervención francesa le había proporcionado. El señor Juárez leía sus sermones y generalmente tomaba sus asuntos del Nuevo Testamento. La congregación más grande era la de los domingos; y el jueves de la Semana Mayor, que era cuando se celebraba la Cena del Señor, el número de congregantes llegaría a 70; la concurrencia de los martes sería de 16 a 22 personas". "Datos para la historia", *El Faro*, 1º de noviembre 1893.

[26] Abraham Téllez, *Proceso de introducción del protestantismo desde la Independencia hasta 1884*, *op. cit*., p. 169.

Por recomendación de Nicholson es enviado a México el pastor Henry C. Riley, quien ya tenía conocimiento y contacto de los Padres constitucionalistas por haberles conocido cuando una delegación de aquellos estuvo en Nueva York. Como antes anotamos, Riley llega a México en 1868, y el panorama ya ha transitado de un grupo no católico hacia otro que ya podemos clasificar como protestante. Es necesario subrayar que en otras partes del país se estaban constituyendo al mismo tiempo Iglesias protestantes/evangélicas, destacadamente en Monterrey y Villa de Cos, Zacatecas.[27]

La misionera Melinda Rankin, que inicia en 1852 sus intentos de adentrarse al norte de México, cuenta en sus memorias que ella fue el factor definitorio para que Riley decidiera trasladarse a territorio mexicano. Por lo que hemos consignado anteriormente acerca del personaje nacido en Chile, parece que la de Rankin es una versión un tanto romántica de la manera en que realmente tuvieron lugar los hechos. De todas maneras consignamos lo que ella dejó plasmado al respecto:

> En el verano de 1868, estuve en Nueva York y me encontré con el señor Riley, que desde hacía tiempo era un amigo personal. Nuestra reunión fue en la Casa Bíblica y tras los saludos usuales, me dijo: "Señorita Rankin, ¿por qué no va a la Ciudad de México, donde hay doscientas mil almas, en vez de trabajar en Monterrey, donde sólo hay cuarenta mil?" Respondí que pensaba que estaba en el sitio adonde me había llamado la providencia de Dios; además pensaba que cuarenta mil almas era una buena cantidad. Entonces hice la pregunta: "Señor Riley, ¿por qué no va usted a la Ciudad de México?" "Ah", me dijo, "no puedo dejar mi iglesia hispánica en Nueva York; apenas ayer una señora cubana se puso a llorar porque escuchó un reporte de que yo me iría". "¿Qué tan grande es

[27] Al respecto ver Melinda Rankin, *Veinte años entre los mexicanos. Relato de una labor misionera*, *op. cit.*, y Joel Martínez López, *Orígenes del presbiterianismo en México*, *op. cit.* Para el caso de Villa de Cos, más información en Apolonio C. Vázquez, *Los que sembraron con lágrimas. Apuntes históricos del presbiterianismo en México*, México, Publicaciones El Faro, 1985, pp. 322-326.

> su Iglesia y congregación?" "Como dos o trescientos". "Pero, señor Riley, ¿cree justificado permanecer aquí y predicar a unos cuantos cientos que están rodeados de privilegios evangélicos, cuando podría ir a la Ciudad de México donde hay doscientas mil almas sin un solo predicador del Evangelio?" El señor R. echó la mirada al suelo, y se mantuvo quieto sin hablar durante varios minutos; luego alzó la vista con un rostro alegre y dijo: "Señorita Rankin, voy a ir. El próximo agosto usted escuchará sobre mí en la Ciudad de México".[28]

La afirmación de que no había "un solo predicador [protestante] del Evangelio", según Rankin, dejaba fuera a un pequeño pero decidido grupo de creyentes evangélicos, nacionales y extranjeros, que ya tenían varios años de estar difundiendo su credo no católico. La misma misionera deja constancia de un informe que Riley envía, desde la capital mexicana, hacia finales del verano de 1869, en el que se denota un ambiente social agitado pero relativamente hospitalario para el protestantismo. "Hay un huracán perfecto de sentimiento protestante alzado contra la Iglesia romana. Me siento como si de pronto me hallara yo mismo en la época de la Reforma. Lo mejor que podemos hacer es plantar iglesias e instituciones cristianas tan rápido como sea posible".[29]

El misionero Henry C. Riley encuentra en la ciudad de México esfuerzos organizativos protestantes a los que se articula y, en poco tiempo, los encabeza dada su preparación ministerial y experiencia pastoral. Sin embargo, un grupo tiene ciertas reticencias hacia Riley, las que tiempo después causarían que algunos líderes nacionales con trabajo organizado antes de la llegada del pastor anglo/chileno decidieran seguir como independientes, primero, y, después, vincularse a los metodistas o a los presbiterianos.

[28] Melinda Rankin, *ibid.*, pp. 211-212.
[29] *Ibid*., p. 212.

En tanto que Manuel Aguas por su cuenta lee la Biblia e inicia un decidido caminar hacia el protestantismo, Henry C. Riley compra al gobierno mexicano, a través de Matías Romero, ministro de Hacienda, los templos de San Francisco y de San José de Gracia.[30] Paulatinamente ambos lugares, pero sobre todo el segundo, se transforman en centros principales del cristianismo evangélico.

Como asistente a la Iglesia protestante que Riley junto con otros encabezaba, Manuel Aguas escuchaba atento las predicaciones. Cuenta que inicialmente conoce a Henry C. Riley por su voz, ya que al ser "corto de vista" no podía percibir bien el rostro del misionero cuando éste predicaba desde el frente del salón. Es precisamente por el valor de Riley para hacer obra evangélica "en medio de la más odiosa idolatría, y rodeado de enemigos" —escribe Aguas—, que se siente avergonzado y decide conversar con el misionero para hacerle saber que está decidido a "contender [públicamente] por la fe de Jesús".

En los primeros meses de 1871 *El Monitor Republicano* desliza la posibilidad de que Manuel Aguas se hubiese convertido al protestantismo. El provincial de los dominicos, fray Nicolás Arias, dirige una carta fechada el 12 de abril a Manuel Aguas, quien ya había dejado de ejercer el sacerdocio católico meses atrás. En el escrito le pregunta directamente respecto a las versiones que corren sobre su abandono de la Iglesia católica.

Aguas responde a su ex superior pocos días después, el 16 de abril de 1871, con una extensa misiva en la que no deja lugar a dudas sobre sus creencias evangélicas, su escrito está lleno de citas bíblicas.[31] Así deja ver que el año y medio anterior, dedicado a estudiar "con cuidado y cariño la divina Palabra", ha dejado profundas huellas en él. Su respuesta es un rotundo sí a

[30] Jean-Pierre Bastian menciona que la iglesia de San Francisco la compra Riley en 4 mil pesos, *Los disidentes: sociedades protestantes y Revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1989, p. 38.

[31] Texto íntegro en *El Monitor Republicano*, 26/IV/1871, pp. 2-3. Hemos realizado una edición anotada de la misiva, la que usamos para realizar citas de ella más adelante.

la pregunta de si se ha convertido al protestantismo. Pero antes de ello, el ex sacerdote católico Manuel Aguas hace una relación a quien le pregunta, el cura Nicolás Arias, de dónde estaba en cuestiones de fe y su nueva creencia evangélica cuyas características describirá a lo largo de la misiva.[32]

Quien fuera dominico inicia comentándole a su interlocutor que como sacerdote "había seguido la religión tal como Roma la enseña; de manera que todavía hace tres años era cura de Azcapotzalco, combatía al protestantismo con todas mis fuerzas, y aún hice que algunos protestantes se reconciliaran con la Iglesia Romana. Creía entonces que profesaba la verdadera religión".

Hacemos un paréntesis para comentar lo señalado por Aguas, en el sentido de que logró regresar al seno del catolicismo romano a ciertos protestantes que habitaban en la jurisdicción de su parroquia. Eso tuvo lugar en 1868, cuando la presencia de los misioneros protestantes en el país era de carácter personal y espontáneo. Es decir, entonces todavía no predominaban los misioneros respaldados por denominaciones, planes y recursos bien estructurados. Acaso esos protestantes, algunos reconvertidos al catolicismo que menciona Manuel Aguas, fuesen el fruto de la presencia discreta y el testimonio de creyentes evangélicos extranjeros y nacionales que a partir de la Independencia en 1821 fueron consolidando en el país pequeños grupos de cristianos que ya no eran católico-romanos.

En su epístola, Aguas evoca que el arranque de su peregrinaje hacia la fe evangélica inicia cuando llegaron a sus manos "algunos trataditos de aquellos a quienes combatía; trataditos que por razón de mi oficio tuve que leer". La lectura del material tiene resultados que Manuel Aguas consigna en los siguientes

[32] Acerca del alegato Kirk Crane asienta que se imprimió "bajo el nombre *Viniendo a la luz*, fue publicado varias veces, incluso hasta finales de este siglo. Su importancia se da por sentada, dado que fue el primer documento sobre la conversión de un sacerdote conocido al protestantismo y, además, por la forma de folleto evangelístico en que está escrito", *ibid.*, p. 98.

términos: "Por ellos [los trataditos] comprendí, a mi pesar, que aunque había hecho una carrera literaria en lo eclesiástico hasta concluirla, aunque había sido catedrático de Filosofía y Teología, y aunque creía conocer la religión, principalmente en lo relativo al protestantismo: no sabía yo todo lo que verdaderamente se alegaba en aquel campo cristiano que, adhiriéndose de buena fe a las Sagrada Escritura, hace que revivan los primitivos discípulos de Jesús, campo respetable y aun superior en número al romanismo. Porque como Roma prohíbe con excomunión mayor leer los libros de los protestantes, yo sólo había consultado autores romanistas que las más de la veces todo lo pintan al revés".[33]

Ante él, lo dice en su escrito, se presentaban tres opciones: 1) la religión de Dios; 2) la religión del sacerdote; y 3) la religión del hombre. La primera, caracteriza Aguas, es la religión de la Biblia a la que él ha decidido seguir. La segunda es la que encabeza un mero hombre que se dice infalible [el Papa]. La tercera, en la que confían los racionalistas, tiene en el centro la infalibilidad de la razón natural.

Antes que enseñarle a escuchar la Palabra de Dios, arguye Manuel Aguas, en la Iglesia católica le habían instruido a "creer en la palabra del hombre", al transmitirle lo que decían grandes pensadores eclesiásticos sobre uno y otro tema. Él hizo a un lado esa tradición para ir directamente a las enseñanzas de la Biblia: "Hoy soy feliz; sigo a Jesús, oyendo todos los días su dulce y apacible voz en el libro Santo, que nos ha dejado para que, sin temor de caer en el error, lo leamos todos sus hijos. Leedlo vos también con frecuencia; obedeced el precepto del Señor que nos dice: 'Escudriñad las Escrituras, porque ellas son las que dan testimonio de mí' [Juan 5:39]. No hagáis caso de la pala-

[33] *Contestación que el presbítero Manuel Aguas da a la carta en que le pregunta sobre su religión el presbítero Nicolás Arias, 16 de abril de 1871*, Prefacio y compilación Carlos Martínez García, México, Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano, 2012, p. 15.

bra del hombre, sino atended solo la palabra de nuestro Dios. Si así lo hiciereis, encontraréis la verdad y seréis dichosos".[34]

Vale la pena detenernos en mencionar que la versión de la Biblia citada por Manuel Aguas en su extensa carta es la de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. James Thomson, colportor enviado a México en 1827 por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, difunde la Biblia traducida por el sacerdote católico Felipe Scío de San Miguel, aunque sin libros deuterocanónicos, llamados por algunos "apócrifos". Es en 1858 cuando la Sociedad reemplaza la versión de Scío con la publicación del Nuevo Testamento traducido por los protestantes españoles del siglo XVI, Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, y en 1861 imprime para su distribución toda la Biblia de esos mismos traductores.[35]

Ante la posición de la Iglesia católica en el sentido de que los feligreses deben ser guiados doctrinalmente en su, por otra parte poco probable, lectura de la Biblia, Manuel Aguas aboga por un acceso amplio a las Escrituras por parte de todos: "Es verdad que Roma nos dice que hay peligro en leer la Biblia sin notas; no lo creáis, no existe tal peligro, mil veces no. No puede ser que el Dios de bondad y de amor nos dejara un libro peligroso, donde en lugar de la vida encontraremos el veneno de la muerte. A nuestro divino Jesús nunca se le podrá considerar como un envenenador, cuando es nuestro Salvador, nuestro Vivificador, nuestro bien".[36]

En un interesante ejercicio de diferenciación de lo que es la Biblia, Manuel Aguas reconoce que hay porciones "semejantes

[34] *Ibid*., p. 24.

[35] Pedro Gringoire, *El doctor Mora, impulsor nacional de la causa bíblica en México*, México, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1963, p. 51. La Sociedad Bíblica Americana publica en 1865 la Reina-Valera, y es la que distribuye en los países de habla española, entre ellos México. Rafael A. Serrano, "La historia de la Biblia en español", en Philip W. Comfort (editor), *El origen de la Biblia*, Illinois, Tyndale House Publishers, 2008, p. 355, y Jane Atkins Vásquez, *La Biblia en español: cómo nos llegó*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2008, p. 118.

[36] *Contestación que el presbítero Manuel Aguas da a la carta en que le pregunta sobre su religión el presbítero Nicolás Arias, 16 de abril de 1871*, *op. cit.*, p. 24.

a altas montañas a donde sólo podrán llegar personas de cierta fuerza intelectual". También advierte que "hay pasajes de tan dificultosa inteligencia, que se parecen a aquellas elevadísimas serranías a donde ninguno de los mortales, ni aún los más esclarecidos y animosos han podido encumbrarse".[37]

Pero, en general, las Escrituras son diáfanas y para comprenderlas es innecesario, rebate Aguas, todo el aparato que las recarga de notas doctrinales aprobadas por las autoridades: "Nos alega Roma que la Biblia es oscura y difícil de entenderse. Esta dificultad está contestada en muchas ocasiones. Se podría decir, entre otras cosas, que todas las verdades necesarias para nuestra Salvación se encuentran en ella, en un estilo tan claro, tan sencillo, tan natural, tan encantador, que estos lugares se parecen a aquellos campos amenos y floridos, que siendo planos y sin tropiezos, aún los más débiles pueden transitarlos con toda facilidad y sin temor de caer".[38]

Las Escrituras son nítidas, aseguraba Manuel Aguas contra quienes se empeñaban en obstaculizar su lectura bajo el argumento de que era necesaria la supervisión de los clérigos católicos. Además, escribe en la misiva donde expone su confesión evangélica, que el creyente cuenta con la asistencia del Espíritu Santo para tener un entendimiento cabal de la Biblia.

En el documento del 16 de abril de 1871, Aguas argumenta que a la comprensión de la Palabra debe acompañarle el seguimiento cotidiano de Jesús. Como otros y otras que se han entregado al estudio intelectual, emocional y comprometido de la Biblia, Manuel Aguas logra hallar "la fe que justifica y que conduce a la gloria, esa fe que ha sido oscurecida por Roma con multitud de trabas que le ha puesto para avasallar las conciencias y arrebatarnos la dulce libertad que Jesús nos ha alcanzado con su preciosa muerte".[39]

[37] *Idem.*
[38] *Idem.*
[39] *Ibid.*, p. 26.

Para él, es muy claro que las obras eran innecesarias para alcanzar la salvación en Cristo, y que el resultado de la redención necesariamente debería producir buenas obras. Tiene conciencia de que los libros neotestamentarios de Romanos y Santiago no se contradicen sino que se articulan:

> Se me exige que mi fe no sea falsa, ilusoria, que no sea muerta sino viva, esto es, animada por la caridad; que crea sin dudar un momento en esta redención; que espere con entera confianza este perdón; que ame con toda mi alma al Dios misericordioso que así me ha agraciado; que aborrezca con odio eterno mis crímenes pasados, y que no vuelva a cometerlos; que ame no sólo de palabra sino también de obra a todos los hombres, porque todos son mis hermanos; que los ame y perdone aunque sean mis mayores enemigos, y me hayan hecho los mayores agravio; que sea misericordioso, limosnero y caritativo con los desgraciados; y que, por último, guarde los verdaderos mandamientos de mi Dios que se encuentran en las Santas Escrituras. Porque el Señor que me manda que crea para ser salvo, me ha dejado un criterio, un medio seguro para que yo conozca si mi fe es verdadera y salvadora. Me ha dicho: el árbol bueno se conoce por sus frutos, lo mismo que el malo [Mateo 7:16 y 18]. De modo que si yo os digo tengo fe y estoy salvado, y no tengo caridad, y no tengo buenas obras, no me creáis aunque haga milagros y pase un monte de un lugar a otro.[40]

Aguas hace un uso intensivo de citas bíblicas para contraponer esas enseñanzas a las de Roma. Sus nuevas creencias las respalda con versículos y las contrasta con el "yugo espantoso y pesado que [la Iglesia católica hace que] gravite sobre la humanidad, arrebatándole el yugo del Señor que es dulce, suave y ligero [Mateo 11:30]". Para Aguas la Biblia es suficiente, porque:

[40] *Ibid.*, pp. 28-29. Esto último paráfrasis de 1 Corintios 13:2 y Santiago 2:14. La Biblia, versión de Reina-Valera 1960.

> Las Santas Escrituras enseñan que Jesucristo instituyó no la misa, sino la Cena, en la que los cristianos deben participar no solamente del pan, sino también del vino, en memoria de Jesús que dio su cuerpo y derramó su sangre para salvarnos, Lucas 22:19-20; que hay solamente una puerta en el cielo; Jesús dijo: "Yo soy la puerta", Juan 10:9; que únicamente por los méritos de Cristo se recibe el perdón; que sólo hay una cabeza para la Iglesia, Jesús que le dice a su pueblo: "Yo estoy con vosotros siempre"; que sólo hay un Salvador y Refugio para los pecadores, Hechos 4:12, el Divino Redentor: un Maestro, Cristo; uno solamente, a quien la Iglesia debe titular Padre, el Celestial, Mateo 22:9; una Iglesia, la consagración de todas las almas salvas que deben escuchar y obedecer la voz de su pastor infalible que dio su vida por su grey, Juan 10:11; una moral, tanto para el clero como para los seglares; la del Evangelio, que recomienda a los obispos y diáconos tener cada uno "una esposa", 1ª Timoteo 3:2-12; un abogado para con el Padre, Jesús, 1ª Juan 2:1; un sólo Ser a quien se debe adorar: enseñan las Escrituras: "al Señor tu Dios adorarás y a él sólo servirás", Mateo 4:10; que hay un sólo y eficaz remedio para todo pecado: "la sangre de Cristo de Jesucristo" que "nos limpia de todo pecado" 1ª Juan 1:7; una respuesta a la pregunta: ¿qué debo yo hacer para ser salvo? "Cree en el Señor Jesucristo y serás salvo", Hechos 16:30-31; también las Escrituras nos enseñan que "Cristo fue ofrecido una vez para cargar los pecados de muchos", Hebreos 9:27; y que no quedan más sacrificios para ellos. El Evangelio nos manda bendecir, amar, hacer el bien, no maldecir, no perseguir ni aborrecer al que piensa de distinta manera a nosotros, y que nos manifiesta que su modo de obrar emana de su conciencia; también nos enseña la divina Palabra que él es el único por el cual nos podemos acercar a Dios Padre, es por Jesús que nos dice: "Ninguno viene al Padre sino por mí", Juan 14:6.[41]

Hacia el final de su intensa carta dirigida al sacerdote católico Nicolás Arias, y que pronto fue reproducida y puesta a circular en las calles de la ciudad de México, Manuel Aguas

[41] *Ibid.*, pp. 35-36.

confirma lo que ya se sabía en los corrillos de la catedral metropolitana y en las altas esferas eclesiásticas católicas de la urbe. Lo hace sin ambages, "hermano mío, en vuestra carta me preguntáis si me he adherido a la secta protestante. Rechazo la palabra secta, a no ser que se entienda por ella seguidor de Cristo; creo que mejor se debe aplicar a vos esa expresión, mientras seáis romanista, porque seguís a Roma y no a Jesús".[42]

Aguas sabía que al romper de forma tan tajante con el catolicismo le esperaban jornadas difíciles. Por lo mismo, además de confirmar las sospechas de sus anteriores superiores eclesiásticos, anuncia que va a integrarse a la *Iglesia de Jesús*, en calidad de ministro de la Palabra:

> ¿He de negaros que soy protestante, es decir, cristiano, y discípulo de Jesús? Nunca, nunca quiero negar a mi Salvador. Muy al contrario, desde el domingo próximo [23 de abril] voy a comenzar a predicar a este Señor Crucificado en el antiguo templo de San José de Gracia. Ojalá que mis conciudadanos acudan a esa Iglesia de verdaderos cristianos, Si así sucede, como lo espero en el Señor, se ira conociendo en mi querida patria la religión santa y sin mezcla de errores, idolatría, ignorancia, supersticiones ni fanatismos; y entonces reinando Jesús en nuestra República, tendremos paz y seremos dichosos.[43]

En efecto, Manuel Aguas inicia sus predicaciones en el lugar dado a conocer en la carta. El templo le era familiar ya que ahí había predicado años antes, como párroco católico. Sus dotes de gran expositor atraen un importante número de interesados en escuchar de viva voz a quien los vendedores callejeros de impresos y volantes se refieren de distintas maneras, casi siempre usando expresiones descalificadoras sacadas de los dichos de prominentes eclesiásticos católicos. No tardaría

[42] *Ibid.*, p. 38.
[43] *Ibid.*, p. 37.

en arreciar la reacción del obispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, ante la cual Manuel Aguas se mantiene incólume e incluso intensifica su compromiso con la difusión del protestantismo mexicano.

La carta de Manual Aguas a su ex superior en la orden de los dominicos, "fue el primer documento sobre la conversión de un sacerdote conocido al protestantismo y además [llamó poderosamente la atención] por la forma de folleto evangelístico en que está escrito".[44] Las críticas al deslinde con su anterior identidad religiosa y nuevo compromiso con el protestantismo por parte de Aguas, motivaron respuestas de las autoridades eclesiásticas católicas y de antiguos correligionarios.

De forma anónima un cura católico romano señala que por la lectura del documento en que Aguas refiere su conversión al cristianismo evangélico, se desprende que los folletos protestantes por él leídos, "y que con tanta profusión se han repartido para seducir incautos e ignorantes", afectaron el buen juicio del converso. También señala que la misiva redactada por Aguas no debió haberle costado mucho trabajo escribirla, porque "calculada como está sobre alguna de aquellas muestras que suelen salir de las Islas Británicas o del Norte de América cada vez que un fraile o clérigo se harta de la disciplina que suele ocurrir en las filas católicas".[45]

Desde el anonimato, el crítico de Aguas defiende la necesidad de que la Biblia leída por los católicos incluya notas doctrinales, a diferencia de la Biblia impulsada por los protestantes que carecía de esos comentarios. Argumenta sobre la necesidad de guías para que los feligreses católicos no fuesen engañados, por ello las notas en la Biblia son para proteger las conciencias

[44] Daniel Kirk Crane, *La formación de una Iglesia mexicana, 1859-1872*, *op. cit*., p. 98.

[45] Citado en *ibid*., p. 100. El texto contra Aguas tenía por título: *Un sacerdote católico. Refutación de los errores contenidos en una carta que el presbítero Manuel Aguas ha publicado al abrazar el protestantismo*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1871.

de los débiles: "¿no veis que sirven de guía a los ignorantes?". También hace decidida apología de la autoridad del Papa, la que había cuestionado claramente Aguas en su documento. El autor anónimo fue abundante en disquisiciones y sofismas, en los que "hizo gala de latinajos y asuntos teológicos que poco se acercaban al meollo de la crítica que había hecho Aguas".[46]

Otro crítico de Aguas fue uno de los líderes de los Padres Constitucionalistas, a quienes antes nos hemos referido. Juan N. Enríquez Orestes, sacerdote liberal que pugnó por la creación de una Iglesia católica nacional, es decir, sin supeditación a Roma, entra al debate desatado por Manuel Aguas con un escrito en el que mantiene distancia con la Iglesia católica romana pero, al mismo tiempo, manifiesta escepticismo respecto de unirse al protestantismo.[47]

Enríquez Orestes afirma que él no servía a católicos ni a protestantes. Consideraba que la manifestación pública de Aguas sobre renunciar al catolicismo para adherirse a la fe protestante, era resultado de las garantías legales hechas posibles por Benito Juárez y los liberales que dieron la lucha contra el conservadurismo mexicano. Consideraba que las leyes juaristas en lugar de perjudicar a la Iglesia católica la beneficiaban, porque así se mantenían dentro de sus filas los verdaderos católicos y no quienes solamente simulaban seguirla.

Las autoridades eclesiásticas católicas reaccionan a las pocas semanas en que comienza a difundirse la carta de Manuel Aguas. El 21 de junio de 1871 se hace pública la *Sentencia pronunciada en el Tribunal Eclesiástico contra el religioso fray Manuel Aguas*. En ella se le acusa de "crimen de plena apostasía, así del sacerdocio y de los votos monásticos como de la fe

[46] Ricardo Pérez Montfort, "Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez", en Laura Espejel López y Rubén Ruiz Guerra (coordinadores), *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995, p. 71.

[47] Citado en *idem.*, El texto de Juan N. Enríquez Orestes tenía el título *Juicio sobre la carta y conversión del P. Aguas*, y fue publicado en México en 1871.

católica, y por el gravísimo escándalo con que de palabra y por escrito ha propagado sus herejías, tanto por medio de la carta dirigida a su provincial. M. R. P. fray Nicolás Arias, que después publicó y repartió, en que se declara absolutamente adicto a los errores del protestantismo, como por medio de la enseñanza que por sí mismo emprendió de esos mismos errores en el templo que ha sido del Convento de San José de Gracia de esta capital […]".[48]

El documento es breve pero saturado de estigmatizaciones contra Aguas. Además de apóstata, hereje y errático, la *Sentencia* lo considera cismático, contumaz, obstinado, extraviado, criminal, ofensor, inmoral, en ruina espiritual, destructor, heterodoxo, irrespetuoso, desobediente, temerario, pernicioso, rebelde y falto de gratitud a la Iglesia católica.

La *Sentencia* cita distintos cánones y disposiciones eclesiásticas, especialmente las del Concilio de Trento. La pena impuesta es la de anatema y excomunión mayor *latae sententiae*. El tribunal manifiesta que espera del sentenciado "un motivo de reflexión y arrepentimiento, que le haga volver al camino de la verdad, al seno de la Santa Iglesia y a los brazos paternales de Dios, que le aguarda lleno de misericordia. Comuníquese en debida forma esta sentencia al Ilmo. Sr. Arzobispo, y circúlese a todas las parroquias e iglesias de esta capital, con orden que se fijen copias autorizadas de ella en la sacristía y en la puerta principal de cada templo, por la parte interior, para conocimiento de todos".[49]

La enjundiosa respuesta de Aguas a la excomunión no se hizo esperar demasiado tiempo. La dirige a la cabeza de la diócesis de México: Antonio Pelagio de Labastida y Dávalos. Para empezar le niega a éste el título de arzobispo, y lo llama "señor

[48] Documento incluido en P. Juan Perrone, *Catecismo sobre el protestantismo para uso del pueblo*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1874, p. 217.

[49] *Ibid.*, pp. 220-221.

obispo de la secta romana establecida en México", porque "aquel título no existe en la Biblia".[50]

El ex sacerdote le niega jurisdicción sobre él a las autoridades eclesiásticas católicas, tanto nacionales como a las de Roma (en particular a "vuestro superior, el llamado Pontífice"). Aguas hace tanto una apología de su identificación con los intereses nacionales de México, como señalamientos de que en la historia del país ha sido la Iglesia católica la institución enemiga de la libertad del país. En cuanto a su mexicanidad, Manuel Aguas manifiesta que

> Llegado el caso, que quiera el Dios de las Naciones que nunca se verifique, de que la Nación Norteamericana se resolviera a anexionarse nuestro país y formalmente nos invadiera, los mexicanos, a pesar de los traidores, haríamos esfuerzos inauditos por conservar íntegro nuestro territorio. De los protestantes sé decir con verdad y certeza que ocuparíamos en la campaña el lugar que el Supremo Gobierno tuviera a bien señalarnos… Si los mexicanos logramos emanciparnos completamente de Roma, entonces libres ya de ese enorme peso que gravita sobre la conciencia, nos atreveremos a afirmar con toda certeza que ya no habría peligro de perder la patria, y que en conflicto dado, nuestra y sólo de nosotros será la victoria, porque ya no estaremos divididos y sólo existirá la unión, que da la fuerza y hace respirar a las naciones.[51]

En lo tocante a la actuación histórica de la jerarquía de la Iglesia católica, Aguas hace eco a los argumentos de los liberales:

> Todos los mexicanos de buena fe deben convencerse que la Iglesia Romana es y siempre ha sido y será antipatriótica y traidora. Recuérdese la indolencia con que vio esa iglesia la invasión norteamericana en el año 1847: siendo entonces inmensamente rica, se negó a auxiliar al gobierno que pedía recursos

[50] Citado en Ricardo Pérez Montfort, "Nacionalismo, clero y religión durante la era de Juárez", *op. cit.*, p. 69.

[51] *Ibid.*, p. 70.

> para conservar la independencia nacional… En el año de 1810, el denodado anciano de Dolores dio el glorioso grito de libertad e independencia. ¿Quién fue entonces su más encarnizado enemigo, quién lo maldijo, quién lo declaró hereje, quién lo excomulgó, quién se unió íntimamente con los opresores de España para odiar y perseguir a muerte a nuestros padres, a esa raza de héroes que nos han dado la patria? La traidora, la herética Iglesia Romana.[52]

Como lo había anunciado en su carta al sacerdote Nicolás Arias, el 23 de abril de 1871 Manuel Aguas inicia predicaciones en el templo de la Iglesia de Jesús, San José de Gracia. Ahí tiene lugar un suceso que sacude a la ciudad de México, cuyas élites lectoras de la prensa se enteran de una pieza oratoria dada por Aguas, y que representa, así lo consideramos, un antes y después en las concepciones intelectuales que en México se habían construido sobre el protestantismo y particularmente acerca de un personaje clave en su génesis y desarrollo: Martín Lutero.

En lo que vendría a ser la nación mexicana, la Contrarreforma se encargó de exorcizar hasta su sombra. El terremoto religioso, político y cultural desatado por Martín Lutero en Europa fue simultáneo al inicio de la Conquista española del Nuevo Mundo. Apenas cuatro meses después de que Lutero comparece en la Dieta de Worms, en abril de 1521, ante autoridades de la Iglesia católica y el emperador Carlos V, cae la Gran Tenochtitlán por la superioridad de las fuerzas militares al mando de Hernán Cortés.

La corona española, y sus enviados al Nuevo Mundo, vieron en el sometimiento de las culturas indígenas un acto providencial. Conceptualizaron la conquista como una restitución divina por las pérdidas ocasionadas a la cristiandad por la herética pravedad luterana en Europa. De ahí procede la imagen de los doce apóstoles franciscanos que a partir de 1524, y encabezados por Martín de Valencia, se dan a la tarea de evangelizar

[52] *Ibid.*, pp. 70-71.

a los naturales como el antídoto perfecto al hereje que removía los cimientos del catolicismo europeo. Una frase lo sintetizaba todo: "La capa de Cristo que un Martín [Lutero] hereje rasgaba, otro Martín [de Valencia], católico y santo remendaba".[53]

La obra de la historiadora Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso*, es un libro imprescindible para entender el imaginario novohispano cuidadosamente construido sobre el horror y la repulsión por parte de las dirigencias religiosas y políticas a la imposible presencia de Lutero o sus seguidores en tierras de la Nueva España.[54] El cordón protector contra el hereje por excelencia, el monje agustino alemán, fue trasladado por las autoridades desde España hasta sus nuevas posesiones. Mientras allá sí existieron consolidados núcleos de protestantes, entre ellos el del grupo de monjes del monasterio de San Isidoro del Campo, en Sevilla, al que pertenecían Antonio del Corro (años después autor de una brillante carta a Felipe II en la que alegaba en favor de la tolerancia religiosa), Casiodoro de Reina (traductor de la Biblia al castellano) y Cipriano de Valera (revisor de la traducción de Reina, conocida como Biblia del Oso); acá se dieron presencias aisladas de protestantes, pero imposibilitados de organizarse debido a la férrea vigilancia de las conciencias por la Santa Inquisición.[55] Cabe mencionar que células como la conformada por los monjes isidoros son forzadas al exilio para evadir las sentencias de muerte en su contra dictadas por el Santo Oficio.

[53] Máxima acuñada por el cronista Juan de Torquemada, citada en Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 42.

[54] Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2008.

[55] En Nueva España hubo presencia de protestantes, y en caso de ser detectados por las autoridades religiosas y políticas fueron llevados a juicio, recibiendo distintas condenas. Al respecto ver Gonzalo Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica, siglos XVI-XVIII*, Puebla, Editorial Cajica/Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano, 2008.

La investigación de la doctora Mayer, directora del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, es amplia y documentada, así como reveladora de la constante que existió a lo largo de tres siglos en crónicas, sermones, panfletos y pinturas prohijadas en la Nueva España en las que se exageraba y denigraba profusamente el nombre y la obra de Lutero. La autora nos descubre que sobre Lutero existía conocimiento indirecto en tierras novohispanas vía la obra de teólogos y clérigos españoles, que a ellos mismos les había llegado ya con amplias distorsiones. Se representaba al ex monje como sinónimo del supremo mal, se le tenía por engendro del demonio y máximo exponente de las entrañas del infierno.

Al hereje de Lutero no se le debía tener ninguna consideración, no podía ser un interlocutor porque con el error y sus representantes sólo cabe su rendición incondicional ante la incuestionable verdad enarbolada por la Iglesia católica. La cita, que la autora toma de José Joaquín Fernández de Lizardi (con obvio sentido sarcástico por parte de *El Pensador Mexicano*), es aleccionadora respecto de la mentalidad inquisitorial y sus mecanismos de control: "Un hereje, un impío, un sospechoso no debe reputarse ni como ciudadano, ni como prójimo, ni como semejante nuestro". Es decir, no es un ser humano sino un enemigo al que es necesario castigar de manera ejemplar.

Nos parece que Alicia Mayer cumple sobradamente con el objetivo trazado para su obra. Ella confía, al inicio del libro, que su "principal propósito es estudiar la idea y la imagen que el mundo novohispano creó en torno al reformador durante los tres siglos de historia colonial". En este sentido su trabajo es iluminador sobre el entorno mental existente en la Colonia y las formas de control ideológico de las heterodoxias. Por lo cual no se ocupa tanto de enlistar a los "luteranos" enjuiciados en la Nueva España, sino de examinar la "imagen de Lutero [que] fue una manifestación de la forma en que los españoles que se establecieron en estas tierras y luego sus descendientes, los criollos, se definieron a sí mismos contra los valores del pro-

testantismo y frente a Europa como un mundo escindido por el cisma".

La invención que de Lutero se hizo por quienes en la Nueva España escribieron, predicaron o lo representaron en pinturas, influyó en la cultura popular para que en el seno de ella el reformador germano apareciera como la maldad encarnada y el lobo rapaz de las conciencias. En la línea de los estereotipos estigmatizadores contra Lutero hicieron su contribución en el siglo XVI Bartolomé de Las Casas, y en el siglo XVII sor Juana Inés de la Cruz. Para el primero, Alemania e Inglaterra sucumbieron a las mentiras de Lutero, al dejar la fe católica. Esas naciones, de acuerdo con el primer obispo de Chiapas, "fueron cristianas" y quedaron "salpicadas de herejías pestíferas y perniciosos errores y sola España [y sus posesiones en el Nuevo Mundo] está sin mácula". Por su parte, sor Juana descalifica a Lutero y su libre examen de la Biblia, y le llama malvado, heresiarca, serpiente y demonio.

La inercia cultural de tener a Martín Lutero como excelsa representación del mal que amenazaba con manchar la pureza de naciones católicas, caso de México, continúa en las primeras décadas del siglo XIX, trasciende el final de esa centuria, tiene vigencia en el siglo XX y todavía vemos continuamente el uso de la frase "La Iglesia en manos de Lutero" para ilustrar el gran peligro de que algo bueno esté al cuidado de un personaje rapaz.[56]

Todo el peso de la estigmatización de Lutero estaba bien vivo en México cuando Manuel Aguas hace no solamente un elogio público del reformador, sino que va más allá y lo propone como ejemplo a seguir. A los oyentes originales de su propuesta

[56] Es obvio que esa inercia cultural no ha sido total, siempre hubo personajes que tuvieron expresiones matizadas sobre el reformador germano. En escritos de 1822 y 1825, José Joaquín Fernández de Lizardi hace una abierta defensa de la tolerancia y se refiere en términos elogiosos a Lutero. Consultar Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, *op. cit.*, pp. 383-384. Sin embargo, la mentalidad colonial prevaleciente acerca de quien desafió el dominio del catolicismo se sigue reproduciendo en México dos siglos después de iniciado el movimiento de Independencia.

se les agregaría un público más amplio mediante la publicación de sus palabras en *El Monitor Republicano*.

El reconocido teólogo católico Javier Aguilar Bustamante lanza un reto a Manuel Aguas para debatir con él. El ex dominico acepta de inmediato y las partes dan inicio a los preparativos del encuentro. Pocos días antes del evento la prensa difunde la noticia de que el arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, le había prohibido al doctor Aguilar asistir al debate.

La fecha de la disputa llega, 2 de julio de 1871, y el templo de San José de Gracia, sede de la Iglesia de Jesús, se encuentra completamente lleno, y "a cada paso se oyen rumores hacia la puerta de entrada, por la multitud que desea penetrar, que no puede lograr su objeto por falta de local". Según el reporte publicado cinco días después, la asistencia superaba las mil quinientas personas.[57]

El servicio da inicio y lo presiden "los ministros protestantes Manuel Aguas y Agustín Palacios". Tienen lugar participaciones musicales, canto de himnos, lectura bíblica de Éxodo capítulo 20 y después de ésta el pastor Aguas inicia su exposición. Ante la ausencia del doctor Aguilar Bustamante, subraya:

> ¿Quién no ha visto, hermanos míos, que en la cuestión para la que se nos ha invitado, este día, la orgullosa Roma ha huido despavorida y espantada? Ciertamente que esta fuga no ha sido por mi insignificante persona, pues careciendo de talento y conocimiento superiores, ningún temor podría infundir mi presencia en este lugar. Soy el último y el más modesto de los ministros de la Iglesia de Jesús, que es una, Santa, Católica, Apostólica y Cristiana; que se halla esparcida por todo el Universo, y que cuenta con más hijos en su seno que la secta Romana.[58]

[57] *El Monitor Republicano*, 7 de julio 1871, p. 1.
[58] *Idem.*

Tras afirmar lo anterior, Manuel Aguas menciona que "esta huída humillante ha sido porque se sabía que iba a presentarme con este libro en mis manos (la Biblia), con esta Escritura Santa, que es la espada de dos filos [Hebreos 4:12], que cae sobre Roma hiriéndola de muerte, siempre que se atreve a presentarse delante de ella, para que mediante la discusión razonada se examinen sus falsas doctrinas".[59]

Si el peso de la argumentación en la carta al cura Nicolás Arias estuvo en un generoso caudal de citas bíblicas, en el sermón que expone Aguas en San José de Gracia el respaldo de sus argumentos es más histórico. Se ocupa del movimiento reformista de Ulrico Zwinglio en Suiza, y hace un paralelismo con el caso de la Iglesia de Jesús. Dice que Zwinglio era ministro de una humilde parroquia, y que "estudiando la palabra de Dios, advirtió que Roma había incurrido en multitud de errores, que había extraviado a los pueblos conduciéndolos por senderos tortuosos, imponiéndoles una carga pesada, que no es la dulce y suave que Jesús nos impone".[60]

Alude que Zwinglio fue tildado de hereje por Roma, también excomulgado, pero su resistencia y ruptura con el papado fue el origen de la libertad gozada en Suiza. Proporciona otro ejemplo del siglo XVI, el del Papa León X, en cuyo pontificado tiene lugar "en un oscuro rincón de Alemania" la rebelión de Martín Lutero. Se hacen varios intentos de llamar a la disciplina al monje agustino, nos dice Aguas, pero él decide seguir los preceptos bíblicos antes que someterse a las autoridades romanas. Aguas exalta la postura de Lutero, quien "siempre que se pone frente de la tiranía papal, la avergüenza, la humilla y la confunde, demostrando con toda claridad que las máximas romanas modernas están diametralmente opuestas a las verdades evangélicas".[61]

[59] *Idem.*
[60] *Idem.*
[61] *Idem.*

Prosigue con el caso de Lutero y le da prominencia a la comparecencia de éste ante la Dieta de Worms (16-18 de abril de 1521), presidida por el emperador Carlos V. Manuel Aguas describe a las autoridades religiosas y políticas que se dieron cita en Worms y frente a las cuales Martín Lutero defiende sus creencias. Lo siguiente da cuenta de la alta valoración que da Manuel Aguas a la lid del reformador alemán:

> Jamás se había visto una asamblea tan augusta, reunida con el objeto de combatir a un solo hombre. Al presentarse Lutero en las puertas de aquel inmenso salón, todas las miradas se fijan en él, la mayor parte llenas de odio y desprecio; no hay una mano amiga que se tienda a Lutero (pero me equivoco); un viejo general, cuya cabeza se había encanecido en los combates, tocándole la espalda, le dice con bondad: "Amable monje, amable monje, tienes delante de ti un camino tan lleno de peligros, que ni yo, uno de los más grandes capitanes, he visto semejantes en las más sangrientas batallas. Pero tu causa es justa, si tienes confianza en ella, avanza en nombre de Dios y no temas; el Señor no te abandonará".
>
> Brillante homenaje ofrecido por el valor de la espada al valor del espíritu. El que logra dominar su corazón en el peligro, es más grande que el que conquista ciudades, dice un rey.
>
> Comprendo, hermanos míos, que los romanistas estaban seguros de su triunfo en esa ocasión; pero se engañaron miserablemente. Lutero, sin orgullo, con calma, contesta victoriosamente a los que le interrogan; pronuncia un elocuente y sentido discurso, en el que pone de manifiesto los extravíos de la secta romana. La orgullosa Roma, ve, a su pesar, que allí es vencida por un sólo hombre, que si alcanzó tan brillante victoria fue porque se apoyaba en el libro de la revelación, que es el libro de Dios. ¿Cuáles fueron las consecuencias de tan decisiva batalla religiosa? Ya lo están mirando: la separación de Roma de casi la mitad de Europa.
>
> Yo mismo, si en estos momentos estoy hablando con la libertad de un cristiano, es debido a ese triunfo glorioso.[62]

[62] *Idem.*

De la argumentación histórica, en la que está presente su plena identificación con Lutero, se desprende una identificación muy cercana con el teólogo alemán, ya que como él, Aguas experimentó el mismo ciclo: la lectura personal de la Biblia, lo que le llevó a una conversión, a la que a su vez la Iglesia católica le responde con la excomunión y, finalmente, ruptura pública con Roma para iniciar Iglesias libres de su dominio. Una vez más da razón de su salida: "Si me he separado de Roma ha sido porque he oído la voz de Dios en la Santa Escritura, que dice: Salid de ella pueblo mío, para que no participéis de sus plagas y de sus crímenes. Porque no cabe duda, primero se debe obedecer a Dios que al hombre".[63]

Si ya antes del sermón que hemos glosado Manuel Aguas había dado fehacientes muestras de compromiso con su nueva fe, a partir de esa pieza oratoria —su publicación en la prensa y reproducción en forma de folleto— su activismo le llevó a fortalecer o fundar grupos evangélicos en diversos lugares de México. Todo estaba listo para que fuese consagrado como obispo de la Iglesia de Jesús, de hecho ya había sido electo para el cargo, pero no pudo asumirlo porque muere el 18 de octubre de 1872, a los 42 años de edad.

[63] *Idem.*

JÓVENES Y RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA: UN DEBATE NECESARIO[1]

Ariel Corpus

> Diviértete, joven, ahora que estás lleno de vida; disfruta de lo bueno ahora que puedes. Déjate llevar por los impulsos de tu corazón y por todo lo que ves, pero recuerda que de todo ello Dios te pedirá cuentas. Aleja de tu mente las preocupaciones y echa fuera de ti el sufrimiento, porque aun los mejores días de la juventud son vana ilusión. Acuérdate de tu Creador ahora que eres joven y que aún no han llegado los tiempos difíciles, ya que vendrán años en que digas: "No me trae ningún placer vivirlos".
>
> *Qohéleth* (Eclesiastés)

Los estudios sobre la vinculación que existe entre el fenómeno juvenil y el religioso son recientes. En los últimos diez años en América Latina, algunos investigadores se han percatado de este territorio poco explorado por las ciencias sociales y han

[1] Una primera versión de este trabajo se presentó en el XV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, realizado en el Colegio de Jalisco en mayo del 2012.

buscado abordar la materia desde sus respectivas disciplinas.[2] El tema es complejo ya que hace mancuerna de dos fenómenos muy estudiados en la región: la religión y la juventud, ambos con sus propios debates, teorías y nudos epistemológicos.

El reto es mayor dado que la religión como la juventud en el continente comparten un universo muy amplio de expresiones: la pluralidad religiosa y las juventudes. Es decir, el estudio de la religión en Latinoamérica no se centra sólo en la mayoritaria, también las nuevas expresiones emergentes de minorías religiosas cuya presencia se remonta al siglo XIX,[3] así como los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), dan cuenta de la diversidad existente.[4] De igual modo, los jóvenes no son una categoría genérica donde se enmarcan a todos los estilos, adscripciones

[2] En Europa también se han elaborado trabajos en este ámbito, véase: Antoine Delestre, "El nuevo repliegue de lo religioso entre los estudiantes", en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 223-233; Javier Elzo, "La religión de los jóvenes en España", *ibid*., pp. 234-257; Mohammed Ababou, "The impact of age, generation and sex. Variables on religious and practices in Morocco", en *Social Compass*, (Belgica), vol. 52, núm. 1, 2005, pp. 31-44; Pam Nilan, "The reflexive youth culture of devout Muslim youth in Indonesia", en Pam Nila y Charles Feixa (eds.), *Global Youth? Hybrid identities, plural worlds*, London & New York, Routledge, 2006, pp. 91-110.

[3] Véase los trabajos de Rubén Ruiz Guerra, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992; Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1993; *idem*., *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Editorial Jus, 1999; Arturo Piedra, *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*, Quito, CLAI, 2002; Carlos Mondragón, *Leudar la masa. El pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*, Buenos Aires, Kairós, 2005; Jael de la Luz, *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*, México, Editorial Manda/La Letra Ausente, 2010; Carlos Mondragón (ed.), *Ecos del Bicentenario. El protestantismo y el nacimiento de las nuevas repúblicas latinoamericanas*, Buenos Aires, Kairós, 2011; Miguel Ángel Mansilla y Luis Orellana (eds.), *La religión en el Chile del Bicentenario. Católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales y carismáticos*, Chile, RELEP Ediciones, 2011.

[4] Cfr. David Lehmann, "La religión en las ciencias sociales contemporáneas en América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología*, (México, UNAM), núm. 66, 2004, pp. 215-237.

e identidades, por lo que es más pertinente hablar de juventudes, en plural.[5]

Como se indicó, recientemente ha existido con mayor auge el interés por estudiar el fenómeno juvenil y su vinculación con lo religioso,[6] de modo que se ha comenzado a producir una bibliografía especializada; no obstante, se encuentra desarticulada una de otra, ya que no se ha elaborado un estado de la cuestión que indique por dónde circula el debate. Con estas iniciativas se puede tener un panorama más amplio en lo que respecta a un campo particular de trabajo en las ciencias sociales, con lo que se puede construir el objeto de estudio. La intención de este trabajo tiene como fin explorar el tema, problematizar el fenómeno, orientar el estado del arte y señalar algunos rubros de investigación al enfatizar lo que acontece en las minorías religiosas.

La problematización

Para explicar esta vinculación, el rumbo de las opiniones giran en torno a una distancia cada vez más creciente que tienen los jóvenes de la religión, lo cual tan solo es una hipótesis parcial ya que, de lo que se alejan, son de las instituciones entendidas como cuadros burocrático-administrativos denominados Igle-

[5] Hay mucha literatura al respecto, como ejemplo, véase José Antonio Pérez Islas (coord.), *Jóvenes, una evaluación del conocimiento*, México, Instituto Mexicano de la Juventud, 2000; Mauro Cerbino, Cinthia Chiriboga y Carlos Tutivén, *Culturas juveniles. Cuerpo, música, sociabilidad y género*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2001; Silvia Elizalde (coord.), *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura*, Argentina, Editorial Biblos, 2011.

[6] Algunos parteaguas han sido las siguientes mesas de trabajo en distintos congreso en América Latina: mesa "Jóvenes y Religión" en el XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, mayo del 2010; grupo de trabajo "Juventudes y Religiones" en la II Reunión Nacional de Investigadoras/es en Juventudes de Argentina, octubre del 2010; el grupo de trabajo "Juventudes y religiones en América Latina" en las XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, noviembre del 2011; y, la más reciente, mesa "Jóvenes y religión" en el XV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, mayo del 2012.

sias. Este fenómeno no es reciente para otros contextos; en décadas pasadas Michel De Certeau y Jean Marie Domenach planteaban la crisis de la instancia eclesial en Francia, donde lo puesto en tela de juicio "no es la experiencia de una Alteridad absoluta... no es Dios, sino la Iglesia".[7] A pesar de ello, en América Latina aún no se conoce lo suficiente sobre la manera en que los jóvenes se alejan de las instituciones al no cumplir éstas sus expectativas, de modo que organizan su vida al margen de estas instancias. Aunque tampoco se conoce lo suficiente sobre aquellos jóvenes que deciden permanecer en ellas.

Es posible que el paradigma de la secularización haya disminuido el interés de los estudios sobre juventud y religión; es decir, concebir a los jóvenes como individuos autónomos e independientes de cualquier instancia o idea religiosa en sus prácticas cotidianas. Por ello, por lo menos en México, no se encuentran trabajos al respecto dentro de los estudios sobre juventudes más allá de lo que elaboró Enrique Luengo.[8] En este sentido, parece ser que la secularización ha sido entendida como una ruptura total con la participación eclesial, dando lugar a la autonomía donde la creencia no es significativa para la vida cotidiana. En palabras de Jean-Paul Willaime, es:

> ...un desencadenamiento del mundo que aleja a los dioses de la esfera cotidiana, abandonándola al cálculo racional y al trabajo metódico. A la vez, este proceso se traduce en una individualización cada vez mayor que 'emancipa' al individuo de los constreñimientos comunitarios (la familia, el pueblo, la parroquia, el sindicato, el partido político, etcétera) y en una desacralización de las instituciones-magisterios que pretenden imponer sus normas (Iglesia, ejército, escuela, etcétera).[9]

[7] Michel De Certeau y Jean Marie Domenach, *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1976, pp. 29-30.

[8] Enrique Luengo, *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

[9] Jean-Paul Willaime, "Dinámica religiosa y modernidad", en Gilberto Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto Francés de América Latina/IIS-UNAM, 1996, p. 51.

Para cotejar esto podemos recurrir a las encuestas que se han realizado en diversos países. En México, entre los jóvenes de 15 a 20 años tan sólo 16.6% y el 37.8% de hombres y mujeres respectivamente, han manifestado participar en alguna organización o asociación de tipo religiosa.[10] En El Salvador, el 22.1% se considera participante activo de alguna instancia religiosa.[11] En Chile, mientras que en el año 2000 el 31.1% no se sentía cercano a alguna religión, en 2003 este mismo hecho disminuyó al 23.1%.[12] En Argentina, del 85.1% de individuos entre 18 y 29 años que afirma creer en Dios, tan sólo el 16.8% lo hace a través de alguna institución eclesial.[13]

La distancia que los jóvenes tienen con la religión no siempre se debe interpretar como el "dejar de creer" o la apostasía.[14] Lo que se debe pensar, si se apuesta por la secularización, es entenderla multifacéticamente como lo hace Karel Dobbelaere,[15] a partir de tres dimensiones: en tanto proceso de laicización, como participación eclesial o como cambio religioso. En lo que compete a la participación eclesial, señala este autor que la propia religiosidad individual está aparejada a la distancia con respecto a la instancia eclesial. En otras palabras, se puede seguir creyendo sin permanecer en una Iglesia que regule su manera de creer, ya

[10] *Encuesta Nacional de Juventud 2010. Resultados generales*, disponible en la red:http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/Encuesta_Nacional_de_Juventud_2010_-_Resultados_Generales_18nov11.pdf.

[11] *Resultados Generales, Encuesta Nacional de Juventud*, disponible en la red: http://www.uca.edu.sv/publica/iudop/Web/2008/Boletin.pdf.

[12] *Cuarta Encuesta Nacional de Juventud. Disponible*, disponible en la red: http://es.scribd.com/doc/17386492/INJUV-CHILE-Cuarta-Encuesta-Nacional-de-Juventud.

[13] *Primera Encuesta sobre Valores y Actitudes Religiosas en Argentina*, disponible en la red: http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf.

[14] Cfr. Carlos Garma, "Hijo de pastor lo peor: apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México", en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en Iglesias pentecostales*, México, CIESAS/El Colegio de Michoacán, 2007, pp. 277-296.

[15] Roberto Blancarte, "Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo", en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 161-198.

que, como cita Peter Berger: "entendemos por secularización el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y símbolos religiosos".[16]

En este sentido, ¿se puede hablar de una ruptura con las instituciones religiosas que se autoperciben como las únicas capaces de dotar a los individuos de bienes simbólicos de salvación?[17] Si esto es así, entonces, ¿en esta ruptura emergen otras formas válidas del creer que no se anclan necesariamente en una administración de lo sagrado, sino que transitan por otros canales de comunicación? ¿Si las instituciones donde se situaban las Iglesias están cayendo en desuso, se pueden ver nuevas institucionalidades a partir de los jóvenes; es decir, sus prácticas y formas del creer también se autorizan como maneras válidas de un creer religioso en la actualidad? ¿Un creer que se arraiga, como indica Hervieu-Léger, en un abandono de los puntos de referencia clásicos, pero que ahora se resignifica a partir de un nuevo tipo de legitimidad?[18]

Vale decir que así como hay ciertas adscripciones juveniles que transitan por las vías que transgreden órdenes institucionales al salir de las instancias religiosas, lo que Rosana Reguillo denomina como jóvenes alternativos o disidentes,[19] hay quienes se mantienen en ellas para tratar de darles otro sentido de experiencia para sus propios fines, o sencillamente adecuándose a los moldes impuestos. Esto es importante ya que si cada religión, como diría Max Weber,[20] se compone de un *ethos* enca-

[16] Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1999, p. 154.

[17] Véase Pierre Bourdieu, "Génesis y estructura del campo religioso", en *Relaciones*, (México, El Colegio de Michoacán), vol. 27, núm. 108, 2006, pp. 19-83.

[18] Dánielle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, México, Herder, 2005, p. 128.

[19] Rossana Reguillo, "Las culturas juveniles: un campo de estudio. Breve agenda para la discusión", en Gabriel Medina Carrasco (coord.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, El Colegio de México, 2000, p. 25.

[20] Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 419.

minado hacía un ideal salvífico, entonces hay una extrapolación; es decir, este ideal se encuentra en otra parte y no compete sólo a los cuadros burocráticos eclesiales administrarlos. Tal vez los jóvenes dejan de buscarlos en las instancias eclesiales para encontrarlos con sus pares en otros modos de organización donde la distinción etaria es importante.

Se puede decir que los individuos jóvenes, independientemente de su adscripción institucional, dejan de ver a los bienes simbólicos tan sólo en las Iglesias al reconfigurar un cosmos diverso y plural de lo sagrado en otras expresiones colectivas. Los procesos sociales contemporáneos, si bien han privatizado al cristianismo —o a lo religioso en sí—, no han impedido su regreso a la esfera pública.[21] En todo caso, la sociedad no ha cerrado la puerta para que se presente con nuevas facetas, la interrogante es saber cuáles son. Por ello, es tarea hurgar en nuevas categorías de análisis para entender la articulación de la experiencia etaria con la experiencia religiosa y, así, comprender la constitución de los sujetos juveniles donde lo religioso también es una pieza del rompecabezas que articula su agencia social.

Es evidente que no se deben circunscribir las identidades juveniles a un solo proceso de socialización, dado que los jóvenes transitan por diversos espacios donde las Iglesias no representan el único aparato socializador de conductas. Los individuos jóvenes actúan dentro de diversos marcos de referencia a pesar de la estructuración, es decir, de esas condiciones que gobiernan la continuidad o trasmutación de estructuras y, por consecuencia, de la reproducción de sistemas sociales como son las creencias.[22] Con los procesos modernizadores los anclajes locales se desprenden de verdades absolutas; en otras palabras, los espacios locales son profundamente influenciados y penetrados por influencias sociales bastante distantes de los jóvenes, emergien-

[21] Véase Guilles Kepel, *La revancha de Dios*, España, Alianza, 2005.

[22] Véase Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

do así una crisis donde generaciones pasadas no pueden transmitir el ideal de continuidad o la reproducción social de la institución. Al respecto, escribe Hervieu-Léger:

> Las separaciones identificables entre los universos culturales de las diferentes generaciones ya no corresponden sólo a los ajustes que hacen necesarios la innovación y la adaptación a las nuevas circunstancias de la vida en sociedad. Circunscriben verdaderas fracturas culturales que alcanzan en profundidad a las identidades sociales, a la relación con el mundo y a las capacidades de comunicación de los individuos. Corresponden a un reajuste global de las referencias colectivas, a rupturas de memoria, a una reorganización de los valores que ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del vínculo social.[23]

En este sentido, enmarcar la vinculación de los jóvenes con la religión bajo una Iglesia no es lo más viable para comprender la manera en que se presenta esta relación. Al menos, no en un concepto tradicional del término. El dato en sí da cuenta de cómo los jóvenes continúan con ciertas prácticas o ideas, producto de su socialización religiosa, que no necesariamente se remiten a cuestiones litúrgicas, sino donde lo simbólico y las narrativas juegan un papel importante en la configuración de sus propias identidades. El hecho es que los jóvenes se alejan de los cuadros burocráticos pero no necesariamente de los símbolos religiosos; éstos cambian y emergen de maneras diversas en los mundos juveniles que se adscriben a ellos y se institucionalizan al ser maneras, conductas, formas, reglas y prescripciones de sentido elaborados por y para los jóvenes.

Lo que se sugiere es que lo religioso adapta nuevos ropajes como apuntan las reflexiones teóricas[24] y como han dado cuen-

[23] Dánielle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 64.

[24] Ivez Bizeul, "Culturas jóvenes y religión: reflexiones teóricas", en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 209-222.

ta las investigaciones en Latinoamérica. En estos procesos los creyentes buscan espacios alternos donde puedan desprenderse de los cuadros burocráticos. Lo religioso no escapa de los jóvenes, se presenta de modo diverso, complejo, contestatario y subordinado, todo ello a pesar de la instancia eclesial, y, además, "se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer".[25]

En América Latina es menester pensar de modo diferente acerca de los jóvenes. Ya no como un producto secularizado en el añejo sentido del término, sino como la pluralidad de estilos de vida que se encaminan bajo determinadas acciones y donde el sujeto se pondera encima de la institución, dando lugar a cierta individualización de la creencia que apuesta por una gama de prácticas desde las cuales experimentar lo religioso. Pero también, situados en un contexto de crisis ante las maneras de participación ciudadana, religiosa, familiar y otras múltiples dimensiones donde se socializa a los individuos y se transmiten las bases de modelos ideales, pero que ahora se sincretizan en formas novedosas de sociabilidad humana.

Por ello, Martin Hopenhayn[26] plantea el desfase que existe ente la juventud y la cohesión social, entendiendo por ello el gran anclaje a instancias que otorgaban y moldeaban expectativas. En América Latina, indica el autor, los jóvenes viven en tensiones que los hacen situarse entre lo posible y lo concreto.[27] Estas tensiones son diversas y vulneran la condición juvenil de los sujetos con determinado rango etario.

[25] Dánielle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, *op. cit.*, p. 126.

[26] Martín Hopenhayn, "Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra", en Martín Hopenhayn y Ana Sojo (comp.), *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011.

[27] Cfr. Martín Hopenhayn, "La juventud latinoamericana: tensión, participación y violencia", Conferencia, Cátedra Julio Cortazar, Universidad de Guadalajara, 1 de junio del 2007. Disponible en la red: http://www.jcortazar.udg.mx/documentos/Hopenhayn.pdf.

Si como menciona Giddens, los procesos modernizadores han sido los causantes de las desestructuraciones locales o,[28] en otras palabras, de una apertura al cosmos más allá de lo tradicional, también lo religioso encuentra otros canales de comunicación de los ideales salvíficos y los bienes de salvación en nuevas comunidades morales que no se remiten tan sólo a la eclesial, lo que implica no sólo un grado de cohesión sino también inclusión. Es decir, no es importante responder "a dónde pertenezco", sino "dónde me identifico". Cita Hopenhayn:

> ...la propia juventud está redefiniendo lo que se entiende por inclusión social. Para muchos jóvenes, ésta no radica exclusivamente en el empleo y la educación formal, sino cada vez más en sumarse a la comunicación a distancia, poder integrarse a nuevos espacios físicos por medio de la migración, gestionar recursos y servicios de manera colectiva gracias al uso estratégico de información, participar en redes donde la expresividad y la estética constituyen los campos de reconocimiento recíproco, ser parte de movimientos sociales y asociaciones de pares generacionales para los más diversos fines. Menos estable y más diversificada, la inclusión recrea entre jóvenes sus alfabetos.[29]

En este sentido, las Iglesias dejan de dotar el sentido de pertenencia única, de modo que las grandes confesiones pierden peso para recrear las identificaciones colectivas, ya que:

> Los jóvenes son en nuestros días más proclives a un tipo de participación informal, menos estructurada e institucionalizada. Se han desplazado desde la visión clásica de la política representativa y de delegación de poder hacia otra en que lo político adopta formas de acción directa, lógica de redes y núcleos más territoriales de articulación. En las últimas décadas llaman la atención formas diversas de

[28] Véase Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1994.

[29] Martín Hopenhayn, "Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra", *op. cit*., p. 288.

> agrupación juvenil informal, que la literatura ha rebautizado como "tribus urbanas". Tales grupos construyen códigos de identificación colectiva sobre la base de referentes estéticos (música, grafitis, tatuajes, animación, diseño, barras) y éticos (adhiriendo a valores y también a antivalores).[30]

Esta participación informal no los hace netamente seculares, como se podría interpretar a partir de los estudios sobre juventudes que no los visualizan en los espacios considerados religiosos. Más bien, refiere a que los sentidos de pertenencia se recrean más allá de los ámbitos locales y actúan dentro de un marco de posibilidades con sus propias lógicas de interacción. Hipotéticamente se puede decir que en las Iglesias no se encuentran, porque ahí no se articula la dimensión de inclusión fraternal. Al salir los bienes simbólicos de la instancia reguladora, los jóvenes pueden recrearlos en lados alternos, ni siquiera al margen porque ya no hay centro, más bien, paralelamente y con autonomía al modificar las formas de organización religiosa.

En este sentido, la religiosidad puede permanecer aún sin la Iglesia, ya que los individuos encuentran formas novedosas de fomentar los lazos para formalizar e institucionalizar la religión sin la necesidad de los cuadros burocráticos que sostenían los bienes de salvación, así como crear nuevas normas y criterios desde los cuales lo sagrado se revela. De modo que, como señala Simmel: "la vida religiosa se presenta como una relación social, intersubjetiva y también como una forma concreta que deriva en distintas modalidades institucionales (Iglesias) o menos formalizadas (movimientos, grupos y otras formas cohesivas)".[31]

En estos marcos de interacción desinstitucionalizada en términos de identificación con respecto a la pertenencia a organizaciones sociales clásicas, los jóvenes participan con más inten-

[30] *Ibid.*, pp. 297-298.

[31] Citado en Roberto Cipriani, *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004, pp. 126-127.

sidad que generaciones pasadas en espacios menos instituidos, especialmente en aquellos que son prácticos y simbólicos, en grupos que "construyen códigos de diferenciación en la elaboración de procesos identitarios, vías para intervenir en el espacio público local, referentes de pertenencia, modos de cohesión estético-éticos y sus propias alternativas de vinculación a modelos globales".[32] Hopenhayn señala:

> Conjeturalmente, muchos tendemos a pensar que la juventud actual es una generación menos discursiva y más gestual que las que la precedieron, menos autojustificativa y más autoproducida, menos declamatoria y más expresiva, menos retórica y más estética. La oferta de la industria cultural y el lugar que ocupan los referentes estéticos (íconos, música, multimedia, espectáculos, flujos de imágenes y de imaginarios) tal vez concurren en estas mutaciones. No se trata, empero, de una generación menos reflexiva o autorreflexiva, pero probablemente se muestre más fluida y centrífuga en su forma de pensarse a sí misma y de pensar su relación con los canales de inclusión social, con los referentes colectivos ampliados y con los proyectos compartidos.[33]

El sentido de pertenencia se busca en otros lugares y los jóvenes funcionan con distintas lógicas al generar rupturas generacionales[34] donde lo religioso también se mueve de sitio al buscar y reconocer en diversos territorios una visión salvífica de la vida en donde los jóvenes han creado nuevas instancias encaminadas a establecer bienes simbólicos que los distingan de sus propios pares, es decir, una cultura juvenil religiosa situada en conflicto y negociación con las instancias del creer. Por ello, no hay que olvidar que lo juvenil es un concepto relacional que cobra sentido en marcos conceptuales más amplios.

[32] Martín Hopenhayn, "Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra", *op. cit*., p. 302.

[33] *Ibid.*, pp. 302-303.

[34] Cfr. Margaret Mead, *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Barcelona, Gedisa, 2002.

Breve estado del arte

La disputa por los bienes de salvación en América Latina ha complejizado el panorama religioso en esta parte del orbe. Evidentemente el catolicismo es la religión con más membresía; pero si algo ha fragmentado a la propia institución es que las acciones de los creyentes marchan por caminos distintos y donde la religiosidad popular da cuenta de un gran número de manifestaciones de devoción, así como de redes trasnacionales que entretejen formas novedosas de una globalización de la religión.

No hay que perder de vista la pluralidad religiosa que emerge en América Latina y que se ha mantenido como una constante en las últimas décadas; es decir, en lugar de una secularización que borre de paso la religión, ésta se manifiesta de múltiples formas ya que los procesos sociales han diversificado el campo religioso. De este modo, no se puede omitir que la propia diversidad pluraliza las maneras de ser joven, incluso geográficamente en el continente.

En los trabajos que han abierto brecha en el camino, existe un repertorio amplio en lo que compete a la materia. Pero hay que insistir que no se han articulado de manera congruente, de modo que no se encuentran conectados bajo un debate en común. Para describir el estado de la cuestión de manera organizada consideremos la confesión y el país donde se gestaron los estudios.

Jóvenes católicos

El catolicismo es mayoría en las sociedades latinoamericanas. Los estudios sociales han puesto énfasis en los ámbitos institucionales y en la devoción popular que se nutre de un canon católico pero se guía por otras prácticas que circulan al margen de la instancia eclesial. Con respecto a los jóvenes, los abordajes son tan amplios como la propia diversidad juvenil.

En México se ha indagado cómo se construyen, se pierden y se replantean las identidades católicas a partir de las prácticas sociales. Algunos trabajos han tenido como soporte los métodos cuantitativos que se centran en medir la religiosidad de jóvenes universitarios,[35] otros indagan sobre la identidad a partir de las prácticas católicas centradas tanto en la institución[36] como al margen de ella;[37] además, se cuenta con aquellos trabajos que se enfocan en la corporalidad como eje central, tanto en las masculinidades como en la sexualidad.[38]

En el sur del continente, tanto en Argentina como en Brasil, los trabajos de los cuales se tienen referencias se enfocan en temáticas vinculadas a los aspectos de religiosidad popular, las

[35] Enrique Luengo, *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?*, *op. cit.*; Josué Tinoco Amador, "Análisis de la religiosidad de los universitarios católicos (de la Ciudad de México)", en Josué Tinoco Amador, Guitté Hartog y Luise Greathouse (coords.), *Religión y pensamiento social. Una mirada contemporánea*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades BUAP/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2009, pp. 61-85; Eduardo Sota García, *Religión por la libre. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*, México, Universidad Iberoamericana, 2010; Elena Luengas Dondé, *Los jóvenes universitarios y su religiosidad en la UIA plantel León*, México, Universidad Iberoamericana, Tesis de Maestría, 2010.

[36] Roberto Govela Espinoza, *Identidades urbanas: el caso del grupo juvenil católico de San Miguel*, México, CIESAS, Tesis de Maestría, 1996; Luis Fernando García Álvarez, "La práctica de los ejercicios ignacianos entre los y las jóvenes otomíes y mazahuas de Monterrey, Nuevo León", en Memorias del XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, COLEF/UANL, 2010; Alejandra de la Torre Díaz, *Jóvenes y movimientos laicos. Un acercamiento a los procesos formativos e identitarios en grupos juveniles católicos*, México, CIESAS, Tesis de Maestría, 2010.

[37] Adrián Tovar, "El Dios de los grafiteros. Algunas reflexiones sobre religiosidad juvenil a partir del caso de un colectivo urbano de graffiti en la colonia Ajusco de la Ciudad de México", XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, COLEF, UANL, México, 26-28 de mayo 2010.

[38] Ruth Mónica Díaz Sánchez, *La redención de las negociaciones, jóvenes católicos en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, México, CIESAS, Tesis de Maestría, 1999; Jorge Ignacio Maldonado y Guitté Hartog, "La representación social de las prácticas sexuales en jóvenes con formación religiosa de la Ciudad de Puebla", en Josué Tinoco Amador, Guitté Hartog y Luise Greathouse (coords.), *Religión y pensamiento social. Una mirada contemporánea*, *op. cit.*, pp. 87-108.

peregrinaciones,[39] las redes,[40] y los aspectos rituales como las sanaciones.[41]

Jóvenes evangélicos

A pesar de la gran importancia que tiene la institución católica en los procesos de socialización en el continente, desde la década de los setenta se prefigura una ruptura de su monopolio al emerger las minorías religiosas ligadas a una tradición protestante. Asimismo, esta diversidad da cuenta de procesos de pluralización en la manera en que los sujetos de determinada edad participan de estas instancias.

Los estudios en México han buscado comprender la presencia de los jóvenes en las Iglesias protestantes, algunos en el siglo XIX[42] y otros en el presente etnográfico a partir de lo étnico[43] y la educación;[44] otros trabajos han indagado sobre las formas de

[39] Agustín Pérez Marchetta, "Nuevos fenómenos religiosos: la virgen del cerro"; María Sol Prieto y Ornella Lotito, "Jóvenes fieles y militantes de la 'pastoral villera' en la Villa 21-24-Zabaleta: una aproximación sobre la concepción y la relación con el Estado"; Irene Pérez de Pugliese y Juan D. Griffone "Juventud y religiosidad popular en Jujuy", II Reunión de Investigadores de Juventudes en Argentina, Universidad Nacional de Salta, Provincia de Salta, Argentina, 13-15 de octubre 2010.

[40] Sebastián Fuentes, "Jóvenes católicos: posicionamientos, circuitos y matices en sectores medios-altos", *idem*.

[41] Verónica Gimenez Alejandra, "La cigüeña está en Rosario. Relatos de mujeres jóvenes que asisten a las misas de sanación del Padre Ignacio", *idem*. Silvana Sobreira de Matos, "Juventude, virtuosismo religioso, e as novas formas de santidade no catolicismo", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

[42] Carlos Torres, "La juventud metodista en México. Notas para su historia", en Memorias del XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, COLEF/UANL, 2010.

[43] Ariel Corpus, *Jóvenes tseltales presbiterianos y sus prácticas divergentes. Los Mensajeros de Cristo en la Iglesia Gólgota de El Corralito, Oxchuc*, México, CIESAS, Tesis de Maestría, 2008; Ariel Corpus, "Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas", en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, México, Colef/UANL/Colmich, 2011, pp. 165-190.

[44] Jainite Rueda, "Padres e hijos. Miradas y significados distintos de ser joven pres-

participación juvenil en movimientos ligados al pentecostalismo como una nueva forma de religiosidad más dúctil[45] y como una suerte de escape frente al sinsentido de la modernidad[46] al incorporar nuevos elementos a su praxis como la música,[47] o bien, al dejar de lado la institución al no cumplir ésta sus expectativas.[48] Finalmente, también hay trabajos cuyo eje central es el cuerpo.[49]

En Argentina, el interés por los evangélicos ha ganado presencia como tema de estudio. No obstante, las orientaciones van por otros rumbos, tales como los procesos identitarios,[50] los

biteriano en México", en Memorias del XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, COLEF/UANL, 2010.

[45] Felipe Vázquez Palacios, "El caso de amistad de Xalapa A. C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad", en Elio Masferrer Kan (ed.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, ALER/Plaza y Valdés, 2000, pp. 317-329.

[46] Lucía Vázquez Mendoza, *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa "Impacto juvenil"*, México, CIESAS, Tesis de Maestría, 2005; Lucia Vázquez Mendoza, "Modernidad y crisis de sentido entre los jóvenes evangélicos", en Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en Iglesias pentecostales*, México, CIESAS/El Colegio de Michoacán, 2007, pp. 297-317.

[47] Alberto Hernández, Marina Viruete y Jonatan Curiel, "Del gospel al ska. Música, jóvenes y religión en Tijuana", Documental, XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, COLEF/UANL, 2010. Disponible en la red: http://www.youtube.com/watch?v=HVSiVmdv-V0; Alberto Hernández, "Jóvenes, música y religión en Tijuana", en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, México, Colef/UANL/Colmich, 2011, pp. 31-61.

[48] Carlos Garma, "Hijo de pastor lo peor: apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México", *op. cit.*

[49] Lourdes Jacobo Albarrán y Carlos Olivier Toledo, "Significar el cuerpo como instrumento de lo sagrado: glosolalia y don de sanidad en jóvenes pentecostales", II Congreso Internacional: El Cuerpo en el Siglo XXI. Aproximaciones Minoritarias desde Latinoamérica, CIALC-UNAM, México, 10-11 de noviembre 2011.

[50] Pablo Seman, "Identidad de los jóvenes pentecostales" en A. Frigerio (comp.) *El pentecostalismo en la Argentina,* Centro Editor de América Latina, Argentina, 1994; Daniel Míguez, "Jóvenes en riesgo y conversión religiosa. Esquemas cognitivos y transformación de la identidad en Iglesias pentecostales e instituciones de minoridad", en *Sociedad y Religión*, (Argentina), núm., 20-21, 2000, pp. 5-54. Disponible en la red: http:// www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadyreligion/sr20-21/sr2021minguez.pdf.

musicales,[51] los políticos[52] y aquellos que vinculan los usos, la relación y los conflictos en los espacios públicos; además de las construcciones, prácticas y significaciones corporales en "el mundo" a partir de la religión.[53]

En Chile y Brasil también se han desarrollado estudios al respecto. En el primero de estos países latinoamericanos las investigaciones se han preocupado por entender en un proceso histórico a las generaciones de jóvenes que han sido parte del pentecostalismo, así como sus vivencias sociales al interior y exterior de la comunidad,[54] además de la participación de los jóvenes evangé-

[51] Pablo Seman y Guadalupe Gallo, "Rescate y sus consecuencias. Cultura y Religión solo en singular", en *Ciencias Sociales y Religión*, (Brasil), núm. 10, 2008, pp. 73-94.

[52] Mariela Mosqueira y Marcos Carbonelli, "Minorías religiosas en Argentina: posicionamientos frente a lo político y al Estado", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (Madrid, Universidad Complutense de Madrid), núm. 28, 2010. Disponible en la red: http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18118913016; Mariela Mosqueira y Marcos Carbonelli, "Cristãos e política: reflexões em torno da experiência "valores para meu país", en *CSOnline Revista Electrônica de Ciências Sociais*, (Brasil), vol. 4, núm. 11, 2010. Disponible en la red: http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/csonline/article/viewFile/1041/887.

[53] Mariela Mosqueira y Marcos Carbonelli, "Luis Palau en Argentina: construcción mediática del cuerpo evangélico, disputa por el espacio público y nuevas formas de territorialidad" en *Revista Enfoques*, (Argentina), núm. 1-2, 2008, pp. 153-175; Mariela Mosqueira y Marcos Carbonelli, "'Militantes del Señor': cosmología y praxis evangélica sobre el espacio público" en *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, (Argentina), vol. 20, núm. 32-33, 2010, pp. 108-123; María Victoria Castilla y María Epele Gimena Lorenzo, "El cuerpo es lo que pide... el espíritu es de Dios, cuando lo recibimos. Prácticas de cuidado y 'rescate' de usuarios jóvenes de PBC y su relación con la religión evangélica", II Reunión de Investigadores de Juventudes en Argentina, Provincia de Salta, Universidad Nacional de Salta, Argentina, 13-15 de octubre 2010; Luciana Lago, "Entre el espíritu del carnaval y el Espíritu Santo. La participación del grupo "Jóvenes para Cristo" en la Farándula estudiantil de Comodoro Rivadavia", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011; Mariela Mosqueira, "'Santa rebeldía': construcciones de género, sexualidad y juventud en comunidades evangélico-pentecostales", en Silvia Elizalde (coord.), *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura*, Argentina, Editorial Biblios, 2011, pp. 305-338.

[54] Miguel Ángel Mansilla y Luis Llanos Aguilera, "Generación P. Las representaciones de los jóvenes en el pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX", en *Última Década*, (Chile), núm. 33, diciembre de 2010, pp. 169-200. Disponible en la

licos universitarios en las redes sociales que se extienden más allá de la denominación de origen.[55] En Brasil, por su parte, han vuelto a poner en debate la tesis weberiana sobre la ética protestante,[56] de igual modo se han enfocado en los procesos de construcción de identidad de jóvenes pentecostales,[57] además de la música en los procesos juveniles.[58] Mención especial debe darse al reto de producir un conocimiento general de los jóvenes en América Latina que han sido parte en la consolidación de los liderazgos evangélicos.[59]

Jóvenes y otras religiones

La pluralización de las creencias no se agota en las expresiones del cristianismo católico o evangélico, tampoco en las devociones populares. Poco a poco la visibilización de otras creencias no cristianas será tema importante en la producción científica de

red: http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=19519109009; Evguenia Fediakova, "Juventud evangélica en Chile: ¿un nuevo modelo de evangelismo?", en Miguel Ángel Mansilla y Luis Orellana Urtubia (editores), *La religión en el Chile del Bicentenario. Católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales y carismáticos*, Chile, RELEP Ediciones, 2011, pp. 103-127.

[55] Anita María Gallardo Pinto, "Jóvenes universitarios evangélicos-protestantes y participación social: una mirada desde los jóvenes de organizaciones internacionales multi-denominacionales cristianas en Chile", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

[56] Wagner Amaral, "PEPE, uma forma atual de evidenciar o sentido de vocação da ética protestante, explicada por Marx Weber", *idem*.

[57] María de Fátima Paz Alves, "Juventude pentecostal: identidade, ambivalências, conflitos e trangressões", *idem*.

[58] Márcia Leitão Pinheiro, "Juventudes, experiencias musicales y religiosidad", en Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llena Blanes (coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Barcelona, Elkartea, 2008, pp. 139-156. Disponible en la red: http://www.ankulegi.org/wp-content/uploads/2012/03/1008Leitao-Pinheiro.pdf.

[59] Eliseo Vilchez, "El papel de la juventud en el movimiento protestante en América Latina. El caso de las Sociedades de Esfuerzos Cristianos: 1890-1930", en Memorias del XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, COLEF-UANL, 2010.

América Latina como muestra de una apertura hacia otros bagajes culturales que no necesariamente se desprenden de la tradición cristiana, sino que son incorporados en esta religión a la carta. En este sentido no se puede obviar la participación más frecuente de los jóvenes en otras religiones donde se socializan o re-socializan.

Los argentinos se han preocupado con mayor interés por propiciar estos canales de investigación al indagar sobre los nuevos movimientos religiosos, aún dentro de una línea cristiana donde re-significan viejos y nuevos elementos.[60] También, con los estudios centrados en expresiones religiosas novedosas y sus procesos identitarios para la vida de los jóvenes como los sikuris[61] y los rastafari,[62] vistos como una nueva opción religiosa; además de los judíos,[63] cuyo proceso étnico está reconfigurándose a raíz de nuevos lazos matrimoniales "mixtos", lo que también tiene una ruta de trabajo al respecto.[64] Mención especial merecen ser citados aquellos trabajos cuyo interés se centra en los jóvenes que dicen no tener religión alguna.[65] En México, por su parte, la tendencia por estas nuevas religiones ha transitado por la asimilación de nuevas prácticas a las ya socializadas.[66]

[60] Agustín Pérez Marcheta, "Nuevos fenómenos religiosos: la virgen del cerro", II Reunión de Investigadores de Juventudes en Argentina, Provincia de Salta, Universidad Nacional de Salta, Argentina, 13-15 de octubre 2010.

[61] Alejandra Vega, "Religiosidad, identidad y tradición entre los jóvenes sikuris de la Ciudad de Buenos Aires", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

[62] María Cecilia Picech, "Rastafari: ¿una nueva opción religiosa para los jóvenes argentinos?", II Reunión de Investigadores de Juventudes en Argentina, Provincia de Salta, Universidad Nacional de Salta, Argentina, 13-15 de octubre 2010.

[63] Fernando Rada Schultze, "Modernidad religiosa y prácticas identitarias: conformación de un grupo judío", *idem.*

[64] Damián Setton, "Asimilación y matrimonios mixtos: la 'problemática' juvenil en el proceso de legitimación de los sectores ortodoxos del campo judaico", *idem.*

[65] Lucía Amparo Salinas, "Jóvenes 'Sin Religión' en la Región Centro de nuestro país", *idem.*

[66] María del Rosario Ramírez Morales, *La conformación de la individualidad religiosa en jóvenes tapatíos*, México, Universidad de Guadalajara, Tesis de Maestría, 2010;

Jóvenes y religión

Se pueden encontrar otras investigaciones cuya inclinación toma perspectiva en torno a procesos más amplios de religiosidad; es decir, sin determinarla a una confesión en particular. Parece ser que esta ruta es la más viable dada la decadencia de las identidades basadas en alguna confesión y la incorporación de elementos a un historial religioso propio. Dicho en otras palabras, las trayectorias individuales escapan de las determinaciones institucionales en la modernidad religiosa. En este ámbito los estudios en América Latina, en mayor o en menor medida, empiezan por cobrar interés en Brasil, Chile, Argentina, Colombia, Cuba y México.

En Brasil las rutas de exploración toman derroteros novedosos que entrecruzan diversos fenómenos sociales para explicar la participación juvenil, como la práctica del surf[67] o el alistamiento militar.[68] En Cuba, un trabajo encontrado da cuenta de las percepciones que la juventud tiene sobre la religión.[69] En Colombia, se ha indagado la influencia de las creencias de los jóvenes en la educación religiosa escolar[70] y en las construccio-

---

María del Rosario Ramírez Morales y Nelson Arteaga Botello, "Católico por tradición, alternativo por convicción", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

[67] Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, "No centro do altar uma prancha de surfe: ao redor, o público jovem da Bolade Neve Church", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

[68] Denise Dos Santos Rodrigues, "Perfil religioso da juventude brasileira através de pesquisa no alistamento militar: a crise do pertencimento em desataque", *idem*.

[69] Deisy Domínguez García y María Isabel Domínguez García, "Percepciones sobre la religión en la juventud cuba", en CD-R, Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS, Cuba, 2001. Disponible en la red: http://168.96.200.17/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/010215DD016.pdf.

[70] José María Siciliani Barraza, "Itinerarios de creencia de jóvenes en Bogotá y su impacto en la clase de educación religiosa escolar", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

nes y deconstrucciones de las prácticas religiosas donde participan los jóvenes.[71]

En Argentina, el panorama religioso cada vez más pluralizado ha marcado el rumbo de nuevas interrogantes sobre la vinculación de los jóvenes con la religión por distintos aspectos como el fenómeno musical,[72] ya que la industria de la alabanza, como la llama Garma,[73] ha tenido un gran auge dentro del mercado juvenil; también en el ámbito de las preferencias religiosas a partir de los censos más recientes[74] y, en este canal, las actitudes, los valores, la participación y la moral entre los jóvenes y la religión;[75] finalmente, lo religioso como subyacente en programas de autoayuda conocidos comúnmente como doce pasos, cuya matriz es religiosa, pero que toma ropajes seculares.[76]

De igual modo, en esta pluralización, tanto en Chile como en México las pesquisas van por estos caminos. En el primer país señalado las reflexiones buscan comprender las maneras de intersección de la juventud con lo religioso a partir de los procesos

[71] Juan Manuel Torres Serrano, "¿Recomposición o descomposición de las prácticas religiosas juveniles?", *idem.*

[72] Pablo Seman y Pablo Vila, "La música y los jóvenes de los sectores populares: más allá de las tribus", en *Trans. Revista Transcultural de Música*, (Barcelona), núm. 12, 2008, Disponible en la red: http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=82201201.

[73] Véase Carlos Garma, "Del himnario a la industria de la alabanza: un estudio sobre la transformación de la música", en Alfredo Nateras Domínguez (coord.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, 2002, pp. 205-222.

[74] Mariela Mosqueira, "Juventudes y religiones en la Argentina del siglo XXI: una aproximación cuantitativa", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

[75] Virginia Raquel Azcuy, Carolina Bacher Martínez, Ana Lourdes Suárez y Mónica Cristina Ukaski, "Jóvenes, cultura y religión. Discusión en torno a las dimensiones pertinentes para su relevamiento en Argentina", II Reunión de Investigadores de Juventudes en Argentina, Provincia de Salta, Universidad Nacional de Salta, Argentina, 13-15 de octubre 2010.

[76] María Pía Pawlowicz, Araceli Galante, Diana Rossi, Paula Goltzman y Graciela Touzé, "La matriz religiosa en algunos dispositivos de atención por uso de drogas. El caso de los Programas de Doce Pasos", *idem.*

modernizadores;[77] con ello se han medido los valores y la religiosidad existente en determinados sectores estudiantiles.[78] En México, lo que se tiene son exploraciones sobre la importancia de los diversos modos de socialización religiosa tanto de católicos como de otras minorías religiosas,[79] el papel de lo religioso en el consumo lúdico,[80] las tipologías de las creencias en colonias populares,[81] lo religioso en redes virtuales mediante el uso de símbolos y narrativas[82] y el estudio de la sexualidad en los entornos escolares.[83]

Consideraciones finales

Las religiones también producen y reproducen el mundo social.[84] Éstas establecen sus criterios donde delimitan y generan un

[77] Javier Romero Ocampo, "Jóvenes y religión en un mundo de cambio. El caso de los jóvenes chilenos", en *Ciencias Sociales y Religión*, (Brasil), año 12, 2010, pp. 147-156. Disponible en la red: http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs/57096_662 8.PDF.

[78] Javier Romero Ocampo, Reinaldo Tan Becerra e Ignacio Quineros Arbiol, "Valores y religiosidad en jóvenes universitarios de Santiago de Chile", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

[79] Javier Navarro Briones, "La socialización religiosa de los jóvenes en México", en *Revista Jóvenes*, (México) núm. 7, abril-diciembre de 1998, pp. 46-69.

[80] Nancy de la Fuente y Judith Cavazos, "Religiosidad y consumo de juegos de azar en jóvenes universitarios", XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, COLEF, UANL, México, 26-28 de mayo 2010.

[81] Hugo José Suárez, "Hacia una tipología de las formas jóvenes del creer", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

[82] Raúl Méndez Yañez, "Dios te ha confirmado como amigo. Narratividad y religiosidad identitaria juvenil en las redes sociales Hi5 y Facebook", en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, México, Colef/UANL/Colmich, 2011, pp. 141-159.

[83] Consuelo Patricia Martínez Lozano, "Sexualidad, transgresión y creencia religiosa en jóvenes universitarios de Guadalajara (México)" en *Caminhos*, (Brasil), vol. 7, núm. 2, julio-diciembre de 2009, pp. 159-279; Consuelo Patricia Martínez Lozano y Daniel Solís Domínguez, "El entorno escolar y familiar en la construcción de significaciones de género y sexualidad en jóvenes de Guadalajara" en *Revista de Estudios de Género. La ventana*, (México, U de G), núm. 29, 2009, pp. 146-183.

[84] Véase Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

canon de juventud, al menos idealizada, que repercute en los procesos de socialización, ya que ésta, desde un punto de vista sociológico, es una construcción social;[85] o como indica Pierre Bourdieu,[86] es un concepto manipulado y manipulable por las auto y heterorepresentaciones que sobre el joven se hacen. También, como señala José Manuel Valenzuela, es un producto perecedero del tiempo:

> ...la joven y el joven en lo individual, así como los grupos juveniles, son productos perecederos. Los tiempos biológicos y sociales integran y expulsan a los depositarios de la condición juvenil, pero ellos tienen mayor capacidad de participar en la elección del campo juvenil al que se inscriben. Por supuesto que esta capacidad de elección es relativa, pero las identidades transitorias refieren a límites de adscripción menos rígidas que los existentes en las identidades estructuradas.[87]

Por ello es que los caminos elaborados en el estado de la cuestión no son los únicos. Hay otros senderos que son necesarios explorar que servirán como rutas aledañas a lo ya investigado. Si se está dando por entendido una distancia creciente entre los jóvenes y las Iglesias, hay que preguntarse ¿en qué momento empieza a surgir este fenómeno? ¿Cuáles son los aspectos estructurales que juegan un papel importante? ¿Cuándo se visualiza la precarización institucional, entendiendo por esta la inseguridad, la incertidumbre y la falta de garantías frente a estas instancias eclesiales? También es menester explorar la constitución de la religiosidad como un elemento transversal en la

[85] Véase Rosario Esteinou, "La juventud y los jóvenes como construcción social", en Marta Mier y Terán y Cecilia Rabell (coordinadoras), *Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico*, México, IIS/FLACSO/Miguel Ángel Porrúa, 2005, pp. 25-37.

[86] Pierre Bourdieu, "La juventud no es mas que una palabra", en *Sociología y cultura*, Grijalbo, CONACULTA, México, 1990, pp. 163-173. Disponible en la red: http://www.scribd.com/doc/39888167/La-Juventud-No-Es-Mas-Que-Una-Palabra#open_download.

[87] José Manuel Valenzuela Arce, *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*, México, COLEF/Casa Juan Pablos, 2009, p. 38.

historia de vida de los jóvenes y, así, encontrar determinados atisbos que den luces sobre la problemática social, pues lo que sí se puede constatar, hasta el momento, es que hay formas diferenciadas de jóvenes adscritos a institucionalidades y modos del creer que dan sentido y significado de vida.

Para concluir, se propone considerar tres ejes de trabajo para pensar en el caso de las minorías religiosas, de modo que se articule el problema planteado en la primera parte de este texto. Se parte de dos axiomas que se establecen de antemano en los estudios indicados: la distancia cada vez más creciente de los jóvenes con la institución religiosa, y la búsqueda de religiosidades más laxas en donde lo puesto en tela de juicio no es Dios sino la Iglesia.

Los proyectos emergentes

En primer lugar, hay que poner atención a los proyectos emergentes que surgen desde los ámbitos eclesiásticos que tienen como interés acercar a los jóvenes con lo religioso. No se puede negar la disminución de los jóvenes en las instancias religiosas; es evidente que los proyectos eclesiales tradicionales no siempre tienen agrado a los ojos de los jóvenes, por lo que es recurrente la deserción. Este fenómeno no es gratuito, al respecto bien se puede decir que los propios procesos sociales no están aparejados a las instancias religiosas, por lo que no hay cabida en estas formas de socialización que por mucho tiempo sirvieron a las Iglesias.

Ante esta situación, las propias instancias religiosas han elaborado proyectos enfocados a los jóvenes con la finalidad de "alcanzarlos" y encaminarlos bajo un determinado *ethos*. En este sentido, las propias religiones llevan un paso adelante a las disciplinas sociales al interesarse sobre las razones que alejan a los jóvenes de sus espacios al producir estrategias de trabajo o, en su lenguaje, pastorales juveniles que atiendan sus problemáticas.

Estos proyectos eclesiales se producen en los centros de formación, como los diplomados de pastoral juvenil. Ejemplo de ello es el "Love activo" al interior del Seminario Teológico Presbiteriano de México, incluyendo los recursos que facilita la Internet[88] para tratar de consolidar así un cuerpo profesional para expandir aquello que se difumina: la religión. De igual manera se sitúan los proyectos independientes alejados de alguna Iglesia estructurada los cuales tratan de mostrar otra faceta de lo divino al tener empatía con ciertas prácticas juveniles y articulándose a movimientos dirigidos por jóvenes que buscan incidir de alguna manera en medio del contexto urbano. Así, se pueden nombrar "Iglesia a la Calle", "Iglesia Emergente", "Comunidad Faro" y "Punto de encuentro" como ejemplos de comunidades cristianas de jóvenes en la Ciudad de México; el antiguo "Esfuerzo Cristiano" en América Latina, con mucha fuerza entre los jóvenes indígenas del sureste mexicano; "Un grito sordo", proyecto de radio en Sonora, México; el movimiento "Pateando gusanos" que agrupa a subculturas estigmatizadas por la sociedad en Chile; la "Comunidad Cultural Alternativa" en Argentina; Iglesias que incorporan "rings" dentro de sus templos en Brasil; y, montajes de *cars shows* para atraer a los jóvenes en la frontera México-Estados Unidos.

La industria cultural

En segundo lugar, hay que prestar más atención a la industria cultural religiosa, ya que a la par de los anteriores proyectos se ha generado una industria especializada que ofrece todo un repertorio de identificación cultural y de consumo para la pertenencia a cierta adscripción religiosa, que van desde películas, *souvenirs*, libros y música.

[88] Pueden consultarse las siguientes páginas que representan nuevas propuestas para comprender el fenómeno en cuestión: http://www.especialidadesjuveniles.com; http://paralideres.org; http://espiritualidadyposmodernidad.blogspot.com.

Con respecto a los libros, hay una literatura amplia al respecto que trata de enfocar el problema juvenil contemporáneo. Títulos como *El ministerio juvenil dinámico*;[89] *Soy líder de jóvenes, y ahora... ¿Quién podrá ayudarme?*;[90] *Ministerio de jóvenes con propósito*;[91] *El ministerio juvenil efectivo*;[92] *Raíces. Pastoral juvenil en profundidad*;[93] y, entre otros, *Los fundamentos del ministerio juvenil sano*,[94] representan el interés por comprender la situación juvenil contemporánea.

Por el lado musical, la producción es amplia y va desde la formación de bandas y su producción discográfica hasta participaciones en espacios como el Hard Rock Café o festivales de música en algún bar de la Ciudad de México sin hacer proselitismo religioso. Es importante notar que los jóvenes salen de los espacios "sagrados" para desarrollar su praxis religiosa en otros lados donde lo institucional no constriña. En el ámbito musical se pueden encontrar bandas como "Trinidad Punk", "Maple", "Juan", "Santiago", "Mi Ciudad Anhelada", "Fuego Ardiente", "Érase Una Vez", "Waltz", "REMA", "El Color Invisible", "Element" (un joven que hace *hip-hop* y que estudia teología); incluyendo música regional con letras que dan algún mensaje religioso, como "Mariolita González" en Guatemala y "K Paz de la Iglesia", un estilo duranguense hecho por jóvenes con sombrero y botas. Incluso, se han montado festivales y premiaciones de la música cristiana en espacios donde los jóvenes compiten profesional y mercadotécnicamente, tales como los "Premios Arpa" y los "Premios Monster".

[89] Jim Burns, *El ministerio juvenil dinámico*, USA, Unilit, 1996.

[90] Jeffrey de León, *Soy líder de jóvenes, y ahora... ¿Quién podrá ayudarme?*, USA, Unilit, 2002.

[91] Doug Fields, *Ministerio de jóvenes con propósito*, USA, Editorial Vida, 1998.

[92] Lucas Lays, *El ministerio juvenil efectivo*, USA, Editorial Vida, 2009.

[93] Feliz Ortiz, Annette Gulick y Gerardo Muniello, *Raíces. Pastoral juvenil en profundidad*, USA, Editorial Vida, 2008.

[94] Mike Yaconelli, *Los fundamentos del ministerio juvenil sano*, USA, Editorial Vida, 2007.

Las culturas juveniles

En tercer lugar, se debe considerar a las culturas juveniles como el crisol donde lo religioso se manifiesta. Estas conexiones son importantes ya que lo sagrado deja de tener un ambiente de solemnidad y cobra nuevos ropajes vinculados a las culturas juveniles. Es en ellas donde lo religioso cobra una empatía para los jóvenes que encuentran ahí formas de expresión de su religiosidad al margen de las instituciones tradicionales y donde la vivencia de lo religioso a partir de las culturas juveniles se vuelve una manera válida del creer.

Por ejemplo, en México existen grupos juveniles de corte cristiano que hacen *graffiti*; *skaters*, patinetos y bicicleteros cristianos; una comunidad de creyentes *darks* en la colonia Roma; y la "Iglesia subterránea", un proyecto juvenil para "metaleros". En Argentina, la "Iglesia Punk" articulada a la Comunidad Cultural Alternativa. En Chile, el ya citado movimiento "pateando gusanos" que agrupa a diversas variantes como el thrash, grind, death, black, speed, heavy, doom, gótico, hard core, punk, épico, aggro y nu metal, entre otras expresiones.

Coda

Es menester tener nuevas conceptualizaciones para comprender la vinculación jóvenes y religión. La secularización es un pretexto, pero los abordajes no deben situarse solamente ahí; las investigaciones deben considerar nuevas perspectivas que sirvan como una caja de herramientas con las cuales abordar el fenómeno. En primer lugar, tal programa de trabajo debe empezar a considerar una estrategia en tres aspectos: ontológico (¿qué es lo que conocemos?), epistemológico (¿qué queremos conocer?) y metodológico (¿cómo lo podemos conocer?). En segundo lugar, es menester hurgar en conceptos, ya que la palabra "secularización", como se ha dicho, se ha usado en muchos casos desatinadamente.

Empero, hay otros que pueden ser útiles a la problemática, como el "carácter poroso" de las identidades religiosas, de Pierre Sanchis; la "crisis de transmisión religiosa", de la ya citada Hervieu-Léger; o bien, la idea de Manuela Cantón,[95] quien propone entender que ni la religión ni las juventudes son "una esencia en sí", sino "algo a través de lo cual" se puede pensar al sujeto. Por eso, será indispensable construir una teoría que contemple la relación dialéctica entre la religión, difuminada dado los procesos de modernidad, y las juventudes, donde se sitúan muchos jóvenes creyentes en América Latina.

Finalmente, si lo que está en disputa es un bien cultural —lo religioso—, los sujetos no son los mismos ni se acercan a ello de la misma manera. Como dice Karl Mannheim:

> La cultura la desarrollan hombres que tienen un "nuevo acceso" al bien cultural acumulado. A la vez, y dada la índole de nuestra estructura anímica, esa "nueva modalidad de acceso" significa un constante distanciamiento del objeto, una nueva modalidad de comienzo mediante la apropiación, elaboración y desarrollo de lo que está a disposición.[96]

[95] Manuela Cantón Delgado, "Evangelismo gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión", en *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, (Madrid), núm. 14, 1998, pp. 45-72.

[96] Karl Mannheim, "El problema de las generaciones", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (España), núm. 62, 1993, pp. 211-212.

LOS HIJOS DE LUTERO EN MÉXICO: UN RECUENTO HISTÓRICO CON NOMBRES

Leopoldo Cervantes-Ortiz

> No soy protestante en virtud de las ideas que tengo. No somos lo que somos por los conceptos o las ideas que tengamos. Tenemos las ideas que tenemos por ser lo que somos. Primero viene la vida, después el pensamiento… Es muy importante entender esto. ¿No es curioso que tanto los inquisidores como San Francisco de Asís hayan sido "católicos"? ¿No lo es también que tanto las personas que cazaron y mataron a las brujas de Salem, así como Schweitzer y Martin Luther King se hayan denominado "protestantes"? A fin de cuentas, ¿qué extraña magia es ésta que hace que una misma religión contenga cosas tan opuestas?...
>
> Hay muchas formas de organizar las experiencias que guarda el protestantismo. Los inquisidores pondrán fuego en los ojos de su dios y con él consumirán a aquéllos que se atrevan a ser diferentes. Los pacificadores colocarán fuego en las linternas y en los fogones, para iluminar, para calentar, para cocinar...[1]

[1] Rubem Alves, "Confissões de um protestante obstinado", en *Tempo e Presença*, núm. 169, julio de 1981, p. 12.

Mi pasado es siempre mi método.[2]
Rubem Alves (Brasil)

Contra el alud de prejuicios en su contra desde que aparecieron en la historia de México en la época colonial, los protestantismos han vivido, con intensidad variable, la historia del país. Con las modificaciones constitucionales de 1992 que les dieron a todas las Iglesias reconocimiento legal y un marco jurídico explícito para su acción, las reacciones de las comunidades protestantes-evangélicas (pues el segundo término ha sustituido al primero) se han movido en un amplio espectro que va desde la más absoluta indiferencia hasta la ingenuidad política militante.

Ser protestante, a la luz de las nuevas circunstancias que ha vivido el país, requiere de una caracterización social distinta a la que prevalecía con anterioridad, sobre todo ante la ruptura progresiva del monopolio católico, símbolo de la cual fue el plural "iglesias" que apareció por primera vez en el anuncio de los cambios constitucionales en materia religiosa en el tercer informe presidencial de Carlos Salinas de Gortari (diciembre de 1991). A esta ruptura, con todos los avances y reajustes que ha sufrido sobre la marcha, se han agregado más recientemente otros logros en relación con la superación del corporativismo vertical en las esferas política, socio-cultural y laboral.[3]

Actualmente ya se toleran más las convicciones de las personas, pero a pesar de ello aún se dejan ver actitudes y actos

[2] Rubem Alves, "As ovelhas... os tigres...", entrevista en *Tempo e Presença*, núm. 193, agosto-septiembre de 1984, p. 9.

[3] En este sentido hay que incluir el surgimiento de nuevas alternativas a los medios masivos de comunicación prohijados por el régimen dominante (el caso de Televisa y su difícil aprendizaje para enfrentar la competencia cada vez más fuerte de nuevas compañías, como Televisión Azteca, que paradójicamente surgió de componendas con el gabinete salinista); la debacle de la Confederación de Trabajadores de México, especialmente a partir de la muerte de Fidel Velázquez; y, sobre todo, el derrumbe priísta en las elecciones presidenciales del 2000.

de incomprensión y de falta de reconocimiento de la pluralidad religiosa como un hecho innegable. Desgraciadamente este tipo de situaciones son fomentadas en ocasiones por las propias autoridades, como por ejemplo la Secretaría de Educación Pública, la cual permite que se promuevan las misas por fin de cursos en las escuelas o que se expulse a algunos alumnos que no saludan a la bandera a causa de sus creencias. Si esto sucede todavía en el plano oficial, quiere decir que las propias autoridades aún no perciben la necesidad de aceptar el carácter plural de la sociedad mexicana, influidas tal vez por la ceguera de las cúpulas católicas, incapaces de reconocer que su monopolio religioso terminó hace mucho tiempo.

La disidencia religiosa protestante fue vista durante mucho tiempo como un conjunto de prácticas religiosas exóticas, ajenas al contexto católico-romano, las cuales, además de ser perniciosas para los sujetos que las llevaban a cabo, tenían que ser extirpadas del país porque ponían en riesgo la identidad cultural de los mexicanos.[4] Mario Vargas Llosa ha escrito que la sola mención de la palabra *identidad* le produce escalofrío, debido a que en nombre de ella se ha intentado desaparecer a grupos humanos completos como en el caso de las luchas en la antigua Yugoslavia, donde los serbios incurrieron en prácticas de *limpieza racial* con resultados criminales. De modo que ese es uno de los peligros del celo por la "identidad cultural", dondequiera que se presente.

Es imposible aceptar que por el hecho de ser protestantes, menonitas, testigos de Jehová o espiritistas, a algunas personas se les pueda acusar de ser "malos mexicanos" y de propiciar, por la misma razón, toda una serie de actos sospechosos de atentar contra las costumbres o los hábitos dominantes en el país. Más bien se trata de insistir en la perpetuación de la uniformidad ideológica, del corporativismo inmovilista que desgraciadamente todavía permea la vida del país.

[4] Una muestra de esta postura es el libro de Erwin Rodríguez, *Un evangelio según la clase dominante*, México, UNAM, 1982.

El plural *Iglesias* aún no se asienta en la conciencia de todos. Pero para aprender a convivir sanamente con gente de todos los credos e ideologías también hace falta un proceso educativo firme y sistemático, en estrecha relación con lo que ahora se conoce como *el pleno respeto a los derechos humanos.* Un derecho humano es precisamente el de disentir, el de decir no a los criterios o modas dominantes con el fin de fundar alternativas reales que puedan competir o no con lo predominante, pero en un espacio de entera libertad y respeto. En ambas cosas es en donde debe fundamentarse la tolerancia y el ejercicio responsable de cada creencia. Sobre este aspecto, algunos pensadores protestantes, como el historiador Kenneth S. Latourette, atisbaron la necesidad de desarrollar una mentalidad cristiana más abierta al diálogo, más dispuesta a reconocer, en todos los campos cristianos, aquellas aportaciones que puedan enriquecer la comprensión de la voluntad divina. Actualmente, estas convicciones se han trasladado fuera del ámbito estrictamente cristiano, para que, a través del diálogo interreligioso, se articulen conexiones inéditas en la búsqueda de una convivencia sana de creencias arraigadas en las poblaciones del continente, por medio del encuentro y el reconocimiento de los elementos que tienen en común.

La irreversible pluralidad religiosa

1995 fue el año internacional de la tolerancia. Tolerar y respetar la identidad y los pensamientos de cada ser humano implica un esfuerzo sostenido y un ejercicio de la imaginación y de la mente. No obstante, en México aún es muy fuerte la cultura de la intolerancia. Se sataniza y se lincha simbólicamente (a veces también físicamente) a todo aquel que no piensa como la generalidad de las personas. El derecho inalienable a decir *no* ante determinadas circunstancias se le limita a una inmensa cantidad de ciudadanos que han optado por ejercerlo, aun cuando sus opiniones entren en abierto conflicto con las ideas predominantes.

En el caso de los protestantismos, su carácter de práctica religiosa supuestamente *exótica* le ha granjeado lo que Samuel Escobar ha denominado "una nueva leyenda negra en América Latina", la cual ha sido fomentada, según este autor, por vastos sectores de la prensa católica, de izquierda y de derecha, por algunos sociólogos e incluso por algunos sectores ecuménicos.[5] Según dicha teoría (calificada muchas veces como "de la conspiración"), el enorme crecimiento del protestantismo se debe únicamente a las grandes cantidades de dinero administradas por la CIA y a un plan de penetración imperialista dirigido por los sectores más reaccionarios de los Estados Unidos. Agrega Escobar que "por ignorancia o por mala fe se han multiplicado las versiones de esta leyenda, desfigurando incidentes, propagando medias verdades o proponiendo interpretaciones ideológicas que no hacen justicia a los hechos".[6]

El uso generalizado del concepto *secta* sigue creando mucha confusión, incluso en círculos medianamente ilustrados de la población, lo cual afecta decididamente la imagen que las y los protestantes tienen de sí mismos.[7] Debido a ello, y básicamente por la falta de identidad histórica y cultural de un buen número de evangélicos, hay una aceptación tácita o inconsciente de las acusaciones mencionadas. Su "defensa" consiste en esbozar algunas argumentaciones superficiales o escapistas que no afrontan directamente el problema, pues se ha descartado, por

[5] Samuel Escobar, *Los evangélicos: ¿Nueva leyenda negra en América Latina?,* México, CUPSA, 1991, pp. 2-3.

[6] *Ibid.*, p. 3.

[7] Un texto clásico para el debate sociológico sobre el concepto "secta" en relación con el protestantismo es el de Roger Mehl, *Tratado de sociología del protestantismo,* Madrid, Studium, 1971. Bastian ha insistido persistentemente en demostrar el uso tendencioso de este término por parte de algunos sociólogos (Cf. su crítica al libro citado de Edwin Rodríguez en la "Introducción" a *Protestantismo y sociedad en México,* México, CUPSA, 1983, pp. 9-16). Carlos Martínez García publicó una elocuente apología del protestantismo en forma de crítica del concepto "Secta: Un concepto inadecuado para explicar el protestantismo mexicano", en *Boletín Teológico,* núm. 41, 1991, pp. 55-72. También apareció en el periódico *Unomásuno* y en forma de folleto (México, CUPSA, 1991).

lo general, hacer valoraciones históricas con datos concretos. Ser evangélico en un país con mayoría católica no es ni un estigma vergonzante ni una hazaña; tampoco se trata de un martirio o una cruz con la que hay que cargar como si fuera una fatalidad. Se trata más bien del ejercicio de una libertad consignada legalmente por la Constitución desde el siglo pasado y que en su forma actual pasa también por el filtro de los derechos humanos.

Como ciudanos mexicanos, sólo la ubicación responsable, crítica y equilibrada de cada núcleo protestante en su tradición bíblico-teológica e histórica posibilitará un sano planteamiento del problema social, cultural y nacional de lo que representa ser protestante en un país católico. De lo contrario corren el riesgo de vivir como extranjeros en su propia patria, con una conciencia atribulada por la duda de su identidad nacional, y, al mismo tiempo, patriotas a medias o incompletos, aunque esto último ha cambiado en las últimas décadas.[8] El problema, entonces, no es sólo religioso, sino que involucra toda una serie de elementos que confluyen en un punto crítico: los miles de ciudadanos mexicanos que han optado por la disidencia religiosa como forma de vida.

La contextualización del protestantismo en México

La búsqueda de un protestantismo *nacional* ha sido un empeño difícil de lograr debido, en parte, a la resistencia de algunas comunidades a asimilarse al entorno nacional permeado por la cultura católica, aunque durante una época fue muy intensa la identificación ideológico-política con el liberalismo mexicano, al menos en las llamadas "Iglesias históricas". Pues como ha señalado Blancarte, las mentalidades de otras Iglesias o comunidades afines (particularmente pentecostales y neo-pen-

[8] Cf. Roberto Blancarte, "Las identidades religiosas de los mexicanos", en *idem*. (coord.), *Los grandes problemas de México,* vol. XVI, México, El Colegio de México, 2010, pp. 87-114.

tecostales), no necesariamente coinciden con las ideas de los protestantismos que ingresaron al país durante la segunda mitad del siglo XIX:

> …el protestantismo está pasando por el mismo proceso de adaptación a la cultura local que tuvo el catolicismo, sólo que cinco siglos después. Al final, lo que prevalece es el peso de las culturas y creencias tradicionales, siempre dispuestas a establecer sincretismos, adaptaciones y reformulaciones, tanto en el terreno de las creencias como en el de las identidades. La caja de herramientas identitaria, a partir de un repertorio de historias, provenientes de tradiciones diversas, permite a estos grupos tomar decisiones para actuar en una situación dada. Esta caja está compuesta de elementos tanto tradicionales como modernos, liberales, conservadores, anticlericales, anticatólicos, emocionales, racionales y ciertamente populares.[9]

En una época muy posterior a los planteamientos de Gonzalo Báez-Camargo (1899-1983) y Alberto Rembao (1895-1962), y en ocasión de los 500 años del nacimiento de Martín Lutero, Raúl Macín se preguntaba:

> ¿Ha estado presente Lutero en la historia de México? Si recordamos que a los héroes de nuestra independencia, don Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos y Pavón, se les acusó, tal como lo registran sus respectivas actas en la Santa Inquisición, de herejes y luteranos contumaces, podríamos contestar que sí, que por lo menos de esa manera sí ha estado presente; pero sin duda que no es ésa la respuesta que buscamos. Lo que deseamos saber

[9] *Ibid*., p. 110. Blancarte concuerda con las observaciones de Jean-Pierre Bastian acerca de la dinámica religiosa pentecostal, en "La dynamique politique de pluralisation religieuse de l'Amérique latine", en *Observatoire Géopolitique du Religieux,* Paris, Institut de Relations Internationales et Stratégiques, 2010. Disponible en la red: www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/observatoire-religieux/2010-02-amerique-latine.pdf. "Sobre la base de un tipo de autoridad carismática, este movimiento ha crecido mediante cismas sucesivos. Extremadamente flexible, eso le ha permitido adaptarse a las tradiciones religiosas endógenas al mismo tiempo que las remodela" (p. 1).

> es si las iglesias que en México son identificadas como protestantes —todas fruto de un proyecto misionero de las iglesias protestantes de los Estados Unidos, que acompañó siempre al proyecto capitalista del país del destino manifiesto— han sabido o no testificar sobre el espíritu y el genio del protestantismo. Si sólo se han limitado a ser el aval religioso del liberalismo económico, entonces la respuesta será no, pero si a pesar de venir de donde vienen algunos han logrado avanzar hacia lo que el doctor George Williams llama la izquierda de la Reforma, entonces la respuesta será sí.[10]

Y es que no existe otro país en el mundo que haya sido víctima tan directa de la relación entre el protestantismo, fundamento religioso-ideológico de la nación estadounidense, y la doctrina política conocida como *destino manifiesto*. Es decir, el derecho irrestricto, supuestamente legitimado por Dios, de los Estados Unidos a expandir su dominio por todas partes, sobre todo en su patio trasero (el resto del continente). Este tema tan conflictivo lo estudió como nadie el profesor Juan A. Ortega y Medina en un libro ya clásico: *Destino manifiesto: sus razones históricas y su raíz teológica*.[11]

[10] Raúl Macín, *Lutero: presencia religiosa y política en México*, México, Nuevomar, 1983, pp. 9-10. Sobre Lutero se puede consultar el extraordinario libro de W. Altmann, *Lutero: entre Reforma e Libertação*, São Paulo, Ática, 1993. Recientemente la Dra. Alicia Mayer, del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, discípula de Juan A. Ortega y Medina, ha aportado mucha luz sobre la forma en que se percibió la figura de Lutero en la Nueva España. Es especialmente interesante su estudio iconográfico de la pintura colonial. Cf. Alicia Mayer, "The Heresiarch that Burns in Hell. The Image of Martin Luther in New Spain", en Hans Medick y Peer Schmidt, (eds.), *Luther zwischen den kulturen,* Götingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 119-140. Asimismo, el ya fallecido doctor P. Schmidt desarrolló intuiciones muy provocadoras acerca de la posible influencia de Lutero en la lucha por la independencia de México. Su conferencia "Lutero y la Independencia de México" fue un auténtico hito en la UNAM.

[11] México, Sep-Setentas, 1972. Reimpreso en 1989 por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en coedición con Alianza Editorial Mexicana. El profesor valdense italiano Mario Miegge publicó sobre el mismo tema, *Capitalisme* (Ginebra, Labor et Fides, 2001), donde actualiza el debate sobre las tesis de Max Weber.

Los trabajos históricos de Jean-Pierre Bastian, lo suficientemente amplios en su perspectiva como para permitir revisar la forma en que las iglesias comenzaron su implantación en la nación, han demostrado la forma en que los protestantes participaron en las luchas sociales de principios de siglo, ligados sobre todo al movimiento magonista y, más tarde, al maderista.[12]

Otros acercamientos, como los de Roberto Blancarte, Carlos Martínez García, Rubén Ruiz Guerra y Carlos Mondragón, tampoco han tenido la divulgación que requieren. En el caso de Blancarte, sus observaciones y análisis desde fuera del ámbito protestante, tienen la virtud de plantear, en un marco de tolerancia y respeto por las convicciones religiosas de los mexicanos, la obligatoria aceptación del pluralismo ideológico en México al final del siglo XX. En un artículo publicado en 1991,[13] añoraba la existencia de comunidades cristianas no católicas bien situadas en relación con las coyunturas del país y solicitaba de éstas más interés en los asuntos relevantes para la sociedad mexicana.

En el caso de los otros autores, sus esfuerzos siguen siendo voces en el desierto, aunque su contacto con estudiantes evangélicos atentos representa la posibilidad de que un núcleo representativo de las nuevas generaciones identificadas con las urgencias eclesiásticas logren transformar un poco el ambiente de automarginación que aún caracteriza a algunas comunidades. Y es que prevalece, lamentablemente, una cierta timidez para hablar con seguridad acerca del destino del país y de la manera en que los últimos regímenes lo han manejado. Martínez García, semanalmente en el periódico *Unomásuno*, desde 1990, y actualmente en *La Jornada*, le toma el pulso a los acontecimientos nacionales y frecuentemente denuncia los actos de intole-

[12] Se trata aquí, sobre todo, de su tesis doctoral de donde surgió el libro *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1989.

[13] Roberto Blancarte, "Protestantismo nacional", en *El poder. Salinismo e Iglesia católica*, México, Grijalbo, 1991, pp. 156-158.

rancia provenientes no sólo de las jerarquías o grupos católicos. En 1993 reunió una buena cantidad de dichas colaboraciones bajo el título de *Intolerancia clerical y minorías religiosas en México*.[14]

Rubén Ruiz ha investigado algunos aspectos de la relación entre el protestantismo y la democracia, al ocuparse de los presbiterianos, metodistas y bautistas en su búsqueda interna y externa de prácticas democráticas.[15] Mondragón, por su parte, estudia actualmente las ideas protestantes tal como se expresaban en la revista *La Nueva Democracia*, una publicación pionera en los intentos por latinoamericanizar al protestantismo en los años fuertes del panamericanismo continental.

Algunos nombres

Acaso pasar revista a algunos nombres de protestantes o simpatizantes con cierto renombre nos ayude a encarnar las repercusiones socioculturales de la presencia protestante en México. Con ello no se busca rendir pleitesía a los personajes o llevar a cabo una hagiografía edificante. El objetivo es encontrar áreas representativas donde la actuación de ciertas personas revela, en alguna medida, la proyección de sus motivos, en este caso, religiosos. Para ello, es posible plantear una clasificación, primero, con base en su incidencia socio-política; segundo, su labor cultural o educativa; y tercero, por su presencia en otras disciplinas u oficios.

Dentro de los primeros, la lista muy bien podría empezar con un simpatizante del protestantismo como el doctor José

[14] México, CUPSA, 1993.

[15] Véase "Protestantismo y democracia en México. Estudio de tres casos", en Roberto Blancarte (comp.), *Religión, iglesias y democracia*, México, La Jornada Ediciones, 1995. Recogido también en Tomás Gutiérrez S. (comp.), *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe. Entre la sociedad civil y el Estado*, Lima, CEHILA, 1996, pp. 333-347.

María Luis Mora (1794-1850), ideólogo del liberalismo mexicano del siglo XIX y promotor de la lectura de la Biblia desde su exilio en Inglaterra, donde colaboró con la Sociedad Bíblica.[16] Ya en el siglo XX se pueden mencionar los nombres del líder revolucionario Pascual Orozco (1882-1915), miembro de la Iglesia congregacional.[17] Pedro Flores Valderrama, Abraham Franco, Aurora y Elvira Colín, intelectuales populares urbanos, militantes activos del Partido Liberal Mexicano; el profesor Otilio Montaño (1877-1917), uno de los redactores del Plan de Ayala zapatista, así como José Trinidad Ruiz (18??-1915)[18] y Benigno Zenteno,[19] zapatistas también; Hexiquio Forcada[20] y José Rumbia Guzmán (1865-1913), intelectuales populares y propagandistas de la revolución, el segundo sobre todo por su participación en la huelga de Río Blanco.[21] Andrés Osuna (1872-1957), director general de educación pública durante el régimen de Venustiano Carranza; así como los nueve militantes evangélicos que participaron en la Constituyente de 1917.[22]

[16] Cf. Pedro Gringoire, "El 'protestantismo' del doctor Mora", en *Historia Mexicana*, (El Colegio de México), vol. III, núm. 3, enero-marzo de 1954, pp. 328-366; *idem.*, *El doctor Mora, impulsor nacional de la causa bíblica*, México, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1963.

[17] Cf. Friedrich Katz, *Pancho Villa. 1*, México, Era, 1998, pp. 81-83; "Llegada del protestantismo a Chihuahua, siglo XIX", en *Mapa Religioso de Chihuahua*, disponible en la red: http://www2.uacj.mx/uehs/mapa/Protestantismo.htm.

[18] Cf. Valentín López González, *Los compañeros de Zapata*, México, Gobierno de Morelos, 1980, pp. 268-269.

[19] Alejandro Zenteno, "Benigno y Ángel Zenteno, héroes zapatistas desconocidos", en *México Desconocido*, disponible en la red: www.mexicodesconocido.com.mx/benigno-y-angel-zenteno-heroes-zapatistas-desconocidos.html.

[20] Cf., en *Regeneración*, disponible en la red: www.archivomagon.net/Periodico/Regeneracion/PrimeraEpoca/PDF/e1n27.pdf.

[21] Jean-Pierre Bastian, "Itinerario de un intelectual popular liberal, protestante y francmasón: José Rumbia Guzmán (1865-1913)", en *Cristianismo y Sociedad*, (México), núm. 92, 1987, pp. 91-108.

[22] Cf. Andrés Osuna Hinojosa, *Por la escuela y por la patria*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1943; Jean-Pierre Bastian, "Los propagandistas protestantes de la revolución constitucionalista, 1910-1920", en *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA, 1983, pp. 128-131; Andrés Mendoza Salas, *La nueva escuela coahuilense. El principio (1787-1909)*, Saltillo, Secretaría de Educación de Coahuila, 1999,

Asimismo el general Ignacio Gutiérrez Gómez (?-1911), dirigente revolucionario en Tabasco, su estado natal.[23] Gregorio A. Velázquez, pastor presbiteriano, encargado por Carranza de organizar la Oficina de Información y Propaganda Revolucionaria en 1915.[24] Aarón Sáenz (1891-1983), regente del Distrito Federal y precandidato a la presidencia de la República en 1929.[25] Su hermano Moisés Sáenz (1888-1941), subsecretario de educación pública, promotor de la escuela secundaria y uno de los pioneros del indigenismo mexicano, autor del libro *México íntegro*.[26]

Rubén Jaramillo (1900-1962), metodista, dirigente campesino morelense masacrado junto con su esposa embarazada como castigo por no someterse a las políticas oficiales.[27] Eva Sámano (1910-1984), profesora, esposa del presidente Adolfo López Mateos quien mandó matar a Rubén Jaramillo. Raúl Macín

---

disponible en la red: http://web.sec-coahuila.gob.mx/biblioweb/upload/LA%20NUEVA% 20ESCUELA%20COAHUILENSE.pdf.

[23] José Coffin, *El general Gutiérrez*, México, El Faro, 1988 [1912].

[24] Gregorio A. Velázquez, "El señor Carranza y su acción heroica dentro de México", en Isidro Fabela, *Documentos históricos de la Revolución Mexicana. XVIII*, vol. 6, tomo I, México, Comisión de Investigaciones Históricas de la Revolución Mexicana/ Jus, 1970, pp. 150-217.

[25] Cf. Pedro Salmerón Sanginés, *Aarón Sáenz Garza: militar, diplomático, político, empresario*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2001; *idem.*, "Los orígenes de la disciplina priísta: Aarón Sáenz en 1929", en *Estudios*, (México, ITAM), núm. 72, primavera de 2005, pp. 101-131.

[26] John A. Britton, "Moisés Sáenz, nacionalista mexicano", en *Historia Mexicana*, (México), vol. XXII, núm. 1, julio-septiembre de 1972, pp. 77-97, disponible en la red: http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/K3LBY4PSRC7EVMALNMPJTBX9G3DA2R.pdf; Francisco Javier Guerrero, "Moisés Sáenz, el precursor olvidado", en *Nueva Antropología*, año I, núm. 1, julio de 1975, pp. 31-55, disponible en la red: www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/1/cnt/cnt2.pdf.

[27] Cf. Carlos Fuentes, "La muerte de Rubén Jaramillo", en *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1971, pp. 109-122; Raúl Macín, *Rubén Jaramillo, profeta olvidado*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970; Tanalís Padilla, "Rubén Jaramillo: el *muerto incómodo*", en *La Jornada*, 19 de mayo 2007, disponible en la red: www.jornada.unam.mx/2007/05/19/index.php?section=opinion&article=016a2pol; y Doralicia Carmona, "Jaramillo Méndez, Rubén", en *Memoria Política de México*, disponible en la red: www.memoriapoliticademexico.org/Biografias/JMR00.html.

(1930-2005), pastor metodista que se adhirió al Partido Comunista Mexicano y se dedicó de lleno a la vida política para, más tarde, fundar la editorial Claves Latinoamericanas; poeta y autor de la ficha correspondiente al protestantismo en la *Enciclopedia de México*. Jonás Flores (1939-2009), político priísta nayarita y funcionario de la Secretaría de Gobernación. Evangelina Corona Cadena (1938), lideresa de las costureras a partir del terremoto de 1985 y diputada federal opositora.[28] César Pérez, ex pastor metodista y ex candidato a la gobernatura de Querétaro por la oposición de izquierda. María de los Ángeles Moreno (1945), primera mujer presidenta del PRI, integrante del grupo salinista y senadora de la República. Porfirio Montero (1947), político oaxaqueño, fundador del movimiento La Voz del Cambio. Humberto Rice, primer alcalde panista de Mazatlán, ex diputado federal que renunció a su militancia por los excesos guadalupanos de Vicente Fox. Pablo Salazar Mendiguchía (1954), ex gobernador del estado de Chiapas, miembro de la Iglesia del Nazareno. Hugo Eric Flores, ex profesor del Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE) muy cercano a Ernesto Zedillo, fundador de la agrupación política nacional Encuentro Social (PES), aliada del PRI en 2009, funcionario con una polémica participación en la investigación del caso Acteal y senador suplente por el PAN.[29] Abel Villicaña (1933-2011), ex procurador general de justicia en el Estado de México.[30] Alejandro Oroz-

[28] Cf. Evangelina Corona Cadena, *Contar las cosas como fueron*, México, Documentación y Estudios de Mujeres A. C., 2007; boletín de *DEMAC*, año 10, núm. 30, otoño de 2008, disponible en la red: www.demacvirtual.org.mx/files/pdf/Boletin_30.pdf; y Elena Poniatowska, "Las memorias de una costurera: Evangelina Corona", en *La Jornada*, 11 de mayo 2008, www.jornada.unam.mx/2008/05/11/index.php?section=opinion&article=a06a1cul.

[29] Cf. Claudia Herrera Beltrán, "En breve, pacto de Calderón con evangélicos críticos de Fox", en *La Jornada*, disponible en la red: www.jornada.unam.mx/2006/02/11/index.php?section=politica&article=017n1pol; H. É. Flores y A. Posadas, "Acteal: la otra injusticia", en *Nexos*, núm. 342, junio de 2006; e *idem.*, "Acteal nueve años después: ¿los culpables?", en *Nexos*, (México), núm. 348, diciembre de 2006.

[30] Cf. Francisco Puy Muñoz, *La teoría de la justicia del magistrado Villicaña*, Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005.

co y Rosa María de la Garza (*Rosi* Orozco, 1960), ligados a la iglesia Casa Sobre la Roca; él fue responsable del programa gubernamental Nueva Vida para combatir la drogadicción y ha dirigido el Instituto Nacional para los Adultos Mayores (Inapam); ella, a su vez, ha sido diputada federal, presidenta de la comisión de lucha contra la trata de personas y candidata al Senado por el PAN.[31]

En el segundo grupo, aparecen los nombres de Juan de Dios Peza (1852-1910), poeta muy reconocido del siglo XIX. Sus textos de corte filial y patriótico se siguen recordando hasta el día de hoy.[32] El escritor Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893), quien sin ser protestante colaboró estrechamente con la revista presbiteriana *El Faro*, fundada en 1885, y difundió la tolerancia ideológica y religiosa desde las páginas de la revista *El Renacimiento*, toda una institución cultural, en la que pudo reunir a escritores liberales y conservadores. Vicente Mendoza (1875-1955), autor de himnos muy populares que siguen vigentes.[33]

Entre los ya mencionados Alberto Rembao y Gonzalo Báez-Camargo, el primero fue un teólogo y escritor que tuvo mucho contacto con escritores de renombre;[34] y el segundo, un intelectual y polígrafo metodista, quien como muchos laicos y

[31] Cf. Arturo Rodríguez García,"La secta que infiltró al gobierno y se nutre del presupuesto", en *Proceso*, (México), 23 de julio 2011, disponible en la red: http://noticiareligiosa.blogspot.mx/2011/07/revista-proceso.html.

[32] Un poema muy famoso de Peza es el que refiere la leyenda del jardinero de los Habsburgo, en Austria, quien hacía figuras con la letra M como presagiando el destino de Maximiliano al ser fusilado junto con los generales conservadores Miguel Miramón y Tomás Mejía. El padre Peza fue ministro de guerra de Maximiliano.

[33] "Jesús es mi Rey soberano", disponible en la red: www.armonia.cl/web/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=139&Itemid=155.

[34] Cf. Amira Plascencia Vela, "Alberto Rembao: una visión del protestantismo a través de la novela *Lupita, un relato de la revolución en México*", en *Relaciones*, (México, Colegio de Michoacán), vol. XXVII, núm. 108, pp. 105-122, disponible en la red: www.colmich.edu.mx/files/relaciones/108/pdf/Amira%20Plascencia%20Vela.pdf; y Alfredo Echegollen, "Alberto Rembao y la cultura del Evangelio", en *Signos de Vida*, (CLAI), núm. 11, marzo de 1999, pp. 36-39.

pastores de principios del siglo XX participó activamente en la Revolución mexicana. Su prolífica labor periodística y literaria le valió ser admitido en 1981 en la Academia Mexicana de la Lengua.[35] Sin olvidar a Carlos Montemayor, ex miembro de la iglesia adventista, prolífico escritor y polígrafo, experto en literaturas indígenas y movimientos armados, académico de la lengua. Aristómeno Porras (Luis D. Salem, 1917-2003), de origen colombiano, quien siguió los pasos de Báez-Camargo, escribiendo periódicamente en la prensa nacional y en todas las publicaciones evangélicas, autor, además, de un amplio número de libros. Juan M. Isáis, columnista de *Novedades* ("Prisma", el mismo nombre de la revista de su empresa particular) y antiguo propagandista de la evangelización masiva, también ya fallecido. Luis Rublúo Islas (1940), escritor y periodista que ha escogido el camino fácil del oficialismo, dilapidando la fluidez de su pluma.

Hay que incluir también a Gerald Nyenhuis (1928), profesor y ex director de la Facultad de Letras de la Universidad Iberoamericana, promotor de la hermenéutica filosófica y literaria, aunque su vida eclesial está marcada por la sombra del fundamentalismo, resabio de sus orígenes misioneros. Y a Adolfo García de la Sienra (1951), filósofo, profesor de la Universidad Veracruzana, promotor del llamado "voto útil" en 2000 y de un partido político evangélico que no se concretó.[36]

En el tercer grupo puede mencionarse al clavadista Joaquín Capilla (1928-2010), medalla de oro en los Juegos Olímpicos

[35] Cf. Jean-Pierre Bastian, *Una vida en el protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo*. México, El Faro/Comunidad Teológica de México/Cenpromex, 1999; Varios autores, *Gonzalo Báez-Camargo: una vida al descubierto*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1996; y "Tiempo de saltar de las trincheras. Una entrevista con Gonzalo Báez-Camargo", en *Iglesia y Misión*, núm. 23, 1982, disponible en la red: www.kairos.org.ar/index.php?option=com_content&view=article&id= 1403.

[36] Cf. Eugenia Jiménez, "Organizan foro sobre democracia dirigido a evangélicos", en *Milenio Diario*, 23 de febrero 2012, disponible en la red: www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/f8db089b0e2db8b2347556389af6bbef. Su blog personal es: http://asienrag.wordpress.com.

de Melbourne (1956), las cantantes Yuri y María del Sol, y Ernesto D'Alessio, el ex futbolista Carlos Reynoso, así como al árbitro del mismo deporte Marco Antonio Rodríguez, entre otros.

Un *inventario* de este tipo, muy incompleto, intenta mostrar la enorme heterogeneidad de la presencia protestante en México, de modo que no es posible sostener su monolitismo, univocidad o uniformidad porque, si al carácter esencialmente fisíparo de los protestantismos desde su origen se le agrega el hecho de que las comunidades concretas que existen en la actualidad reaccionan de diferente forma a la herencia que han recibido, su comprensión como fenómeno plural obliga a reinterpretarlo con criterios distintos.

Dos casos: Carlos Monsiváis y Sergio Cárdenas

Mención aparte merece Carlos Monsiváis (1938-2010), ganador del premio Anagrama de ensayo en 2000. Se trata de uno de los intelectuales más respetados de México. De trasfondo cuáquero, ex alumno de escuela dominical de Gonzalo Báez Camargo y ex miembro de la Iglesia Cristiana Interdenominacional, llevó a cabo una labor cultural, periodística y política de gran envergadura. En 1966 publicó una precoz autobiografía en la que sin ningún pudor presentó su formación infantil y adolescente como la del típico protestante mexicano de segunda generación que no tendría elementos para proyectar, en el futuro, sus pensamientos más allá de las cuatro paredes del templo al que asistía, excepto porque fue un adolescente que leyó (bien) al Karl Barth del *Bosquejo de dogmática* (en la clásica traducción del español Manuel Gutiérrez Marín) al lado de *El progreso del peregrino* de John Bunyan. De dicha autobiografía tomamos la siguiente cita:

> A la Escuela Dominical debo asimismo una estructura moral que, con sorprendente malevolencia, vuelve en mí en los momentos

> menos oportunos. El pecado fue el tema central de mi niñez y la idea que de algún modo, no sé cual, ha seguido rigiéndome hasta ahora. Para el esencialmente protestante Julien Green el Paraíso consistía en un cuarto poblado de estatuas bellísimas. En no poca medida comparto a pesar mío ese temor, ese invencible miedo cristiano a la unidad total del cuerpo y el espíritu. Por eso, caigo reiteradamente en la desconfianza, en la incertidumbre continua sobre mis acciones, sobre mi derecho a recibir algo, lo que sea, sobre mi derecho a gozar las cosas. Para conocerme a mí mismo sólo he utilizado una técnica, la sospecha. Para conocer a los demás, siempre he recurrido al recelo. En última instancia, podría definir mi formación moral como la vieja necesidad de poner en tela de juicio "incluso el menor movimiento del dedo meñique".[37]

Como Rubem Alves, Monsiváis dio testimonio de una experiencia de ruptura, de anomia individual y cultural que le hace experimentar la identidad protestante desde su lado trágico. Fue linchado simbólicamente y estigmatizado continuamente a causa de ser protestante y se defendió, como todos. Encontró su trinchera y la desarrolló como pocos, en la ironía, en la más fina expresión del humor cáustico, ése que está tan ausente de la mentalidad evangélica. ("Los protestantes siempre me invitan a cosas serias", se quejó).[38] Rompió y no rompió con su tradición: la transfigura y se vuelve un apasionado defensor de las causas emancipadoras. Simpatiza con los pintores comunistas, se vuelve experto en el cine contemporáneo (otro atentado contra la iconoclasia y la moralidad de los evangélicos) y escribe crónicas. Este será su oficio mayor: cronicar los episodios nacionales desde una visión genuinamente protestante, desde la crítica de los comportamientos. Lucha incansablemente, como nadie, contra el lugar común. Antologó lo mismo poesía que

[37] Carlos Monsiváis, *Carlos Monsiváis*, México, Empresas Editoriales, 1966, p. 15.

[38] Cf. Mario Édgar López Ramírez, "Los protestantes siempre me invitan a cosas serias", en *Folios*, (México, Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Jalisco), año III, núm. 20, otoño de 2010, pp. 38-41, disponible en la red: www.iepcjalisco.org.mx/sites/default/files/edicion20.pdf.

cuento o crónica. Era ubicuo. Estaba presente en toda actividad relacionada con la cultura popular y de la otra. Publicaba por doquier, hablaba en todas partes, se le veía en todas partes. No despreció presentar lo mismo un libro de Jean-Pierre Bastian o de Octavio Paz (con quien escenificó uno de los más célebres *rounds* literarios e ideológicos) que uno sobre el subcomandante Marcos. Actuó en películas, *videoclips* o telenovelas, casi involuntariamente. Prestó su colección de luchadores de plástico para una exposición sobre arte popular y la Cineteca Nacional hizo ciclos de películas que él escogía personalmente.

En uno de sus libros más recientes (premiado y publicado en España), Monsiváis se refiere a las *migraciones espirituales* (en el capítulo "Desperté y ya era otro") como el paso progresivo e irreversible "de la única fe a la explosión demográfica de credos". Para ello, cita artículos de algunas constituciones de países latinoamericanos, como Colombia, donde todavía en 1887 se señala que el arzobispo era el responsable de designar qué libros podían y debían ser leídos ¡en las universidades y en todos los planteles de la enseñanza oficial!, y que el gobierno debía impedir la propagación de ideas contrarias al dogma católico. Dicha sección, termina con las siguientes palabras:

> Al mismo tiempo, convicciones ya existentes (el espiritualismo, el esoterismo) multiplican a sus creyentes y el éxito del New Age obsesiona a la jerarquía católica. A fines de siglo, el catolicismo, en sus distintas vertientes, es sin duda mayoritario, y suscitador de la fe pública en ocasión de visitas papales, pero en América Latina ya se han institucionalizado otros credos (el budismo incluso) o son simplemente agnósticas millones de personas. Y el pluralismo se ejerce en medio del anuncio cíclico de "la nueva evangelización de América Latina" a cargo del episcopado católico.[39]

[39] Carlos Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 178.

La revista *Proceso* publicó una amplia entrevista con él acerca de sus relaciones con el protestantismo.[40] En ocasiones recientes, Monsiváis volvió a dar testimonio de su filiación protestante. La primera, en la revista *Paréntesis*, al escribir sobre el tema de los santos. La segunda, en una entrevista que le hizo Ignacio Escribano para el diario *La Nación*, de Buenos Aires. Al preguntarle cómo definiría la "espiritualidad", respondió:

> Lo que yo entiendo por espiritualidad es Bach, es Mozart, es Borges, Kafka, Thomas Mann, es Orson Welles…, pero esa concepción me sirve a mí y no necesariamente a los demás. ¡La Biblia! (exclama). Debí haber incluido a la Biblia en mi noción de espiritualidad. No porque la profese dogmáticamente, pero sí como idioma y síntesis de una cosmogonía maravillosa. En México hay una espiritualidad de los conversos a las nuevas formas de creencias.[41]

En una trayectoria así, ¿cuál es el lugar de la identidad protestante si ya no se está dentro de la Iglesia? Federico Hoffet anticipó una respuesta a este tipo de dudas:

> Incrédulo o ateo, el hombre protestante mantiene su "conciencia" [...]
>
> Estos rasgos [la tolerancia, el respeto a la libertad de los demás] subsisten, aun cuando la religión haya pasado del plano consciente al inconsciente. Practicante o no, el hombre protestante es siempre semejante a sí mismo [...]
>
> La religión forma al hombre: ella imprime a su carácter un molde que permanece, aun cuando haya abandonado prácticas y creencias.[42]

[40] Rodrigo Vera, "Monsiváis, protestante de raíz familiar: 'Serlo es ya una opción social legítima, salvo en zonas con cacicazgos exterminadores o clero católico muy intolerante'", en *Proceso*, (México), núm. 1018, 6 de mayo 1996, pp. 24-25.

[41] Ignacio Escribano, "Los aires de familia de un continente", 15 de mayo 2002, disponible en la red: www.lacion.com.ar/suples/cultura/ 0220/P03.htm.

[42] Federico Hoffet, *Imperialismo protestante*, Buenos Aires, La Aurora, 1951, pp. 64, 67-68.

Conceptos como éstos, difíciles de aceptar y prácticamente imposibles de colocar en la perspectiva eclesiástica convencional, se acercan más a la posibilidad de anclar una identidad que, aunque deje de tener rostro y expresión eclesiásticas, puede trascender social y culturalmente, más de lo que las iglesias institucionales, atadas a intereses y a formas establecidas, podrían lograr. Cuando Monsiváis se refirió, en el *Segundo Encuentro Iglesias Evangélicas y Sociedad Mexicana* (1993), a la legitimidad del protestantismo en la vida nacional mexicana, insistió en dejar bien claro que éste se la ha ganado mediante su persistencia. Invadir la cultura circundante con los elementos protestantes que reflejen una identidad sólida, exige el abandono de posturas de indiferencia y desprecio por el pasado. Los pioneros protestantes latinoamericanos (misioneros *transculturados* y nativos), intuyeron que la(s) identidad(es) fruto de la(s) Reforma(s) del siglo XVI nunca han sido ni son estáticas, sino que evolucionan y se adaptan para seguir encarnando la causa que les dio origen.

Más recientemente, en la conferencia inaugural del "Segundo Simposio sobre el Protestantismo en América Latina y el Caribe" (2004), hizo, entre otros, algunos planteamientos acerca de su pasado evangélico en relación con la historia del país.

> El intelectual mexicano trató sobre los orígenes del protestantismo en México en el siglo XIX, y lo matizó con referencias familiares al mencionar que su abuelo fue uno de los primeros conversos en el estado de Zacatecas al norte del país.
>
> Con el estilo ameno e irónico que le caracteriza, relató experiencias personales de su niñez cuando, por ser protestante, fue víctima del desprecio y segregación por parte de vecinos, compañeros de escuela y maestros.
>
> Al respecto recordó: "No resisto a la tentación de referirme a otros episodios de mi memoria herética. Un profesor de historia, al tanto de que a su clase asistían cuatro alumnos protestantes, nos indicó con gran seriedad: "Piensen bien en sus creencias, porque en México ningún protestante puede ser presidente de la

República". El maestro nos preguntó qué pensábamos de esa prohibición y según recuerdo logré decirle, "es injusta, maestro, porque yo creo que todos deberíamos ser presidentes de la República".

Este comentario de Monsiváis complementó el episodio histórico de 1929, cuando el Partido Nacional Revolucionario (PNR) eligió a Pascual Ortiz Rubio como candidato a la presidencia de México, en vez de Aarón Sáenz, a quien un día antes todos daban por seguro. La causa, el protestantismo de Sáenz.

Monsiváis anotó que los protestantes terminaron aceptando el rechazo y el martirio; además de autodeterminarse como ciudadanos de tercera clase. Mencionó también las múltiples persecuciones habidas, sobre todo en las zonas rurales, en las cuales "era de gran riesgo aventurarse a predicar la fe protestante".[43]

Otro personaje que no reniega de su pasado protestante es Sergio Cárdenas Tamez (Ciudad Victoria, Tamaulipas, 1951), tal vez el músico mexicano más conocido en el extranjero, quien hizo sus primeros estudios en la Escuela de Música Sacra del Seminario Teológico Presbiteriano de México (a partir de 1967). Aparentemente, su carrera musical seguiría el rumbo convencional, es decir, organizaría coros a la manera evangélica convencional y dirigiría los cantos comunitarios, pero dadas las capacidades que mostró, cursó estudios en el Westminster Choir College, de Princeton, Estados Unidos, en donde se graduó con honores en la especialidad de Canto (1972). Un año después obtuvo la maestría en dirección coral.[44]

Durante su estancia en Princeton, integró la Compañía de Ópera con la que estrenó mundialmente la ópera *Between the shadow*

[43] "Aspectos de la discriminación a evangélicos, presentó Carlos Monsiváis", en *ALC Noticias*, 25 de octubre de 2004, disponible en la red: www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=2677&lanCode=2. La conferencia se tituló "'Aunque me llamen un aleluya...'. Las ventajas y las desventajas de las minorías religiosas". Cf., además, Carlos Monsiváis y Carlos Martínez García, *Protestantismo, diversidad y tolerancia*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2003, disponible en la red: http://200.33.14.34:1010/Protestantismo.pdf.

[44] Todos estos datos provienen de la página web http://academia.uat.edu.mx/seriscarta/Curriculum/espanol.htm.

and the dream, de Olga Gorelli, cantando el papel principal del barítono. Al mismo tiempo, participó en cursos de dirección coral impartidos por Roger Wagner y Robert Shaw. Como integrante del Coro Sinfónico Westminster, cantó bajo las batutas de Pierre Boulez, Leonard Bernstein, Lorin Maazel, Leopold Stokowsky y otros afamados directores.

En 1975 se trasladó a la Universidad de Música Mozarteum, de Salzburgo, Austria, donde tuvo como maestros a Gerhard Wimberger y Nikolaus Harnoncourt, además de Sandor Vegh (violín) y Antonio Janigro (violoncello). Ya orientado plenamente a la dirección orquestal, continuó su preparación en los cursos de perfeccionamiento impartidos por Herbert von Karajan (Salzburgo, 1974), Witold Rowicki (Viena, 1975) y Sergiu Celibidache (Tréveris, Alemania, 1977).

En reconocimiento a su magnífica conducción de la ópera *El empresario,* de W. A. Mozart, en Salzburgo, durante la primavera de 1975 (a los 24 años), Cárdenas fue nombrado director titular de la Orquesta Sinfónica de la Universidad Mozarteum de esa misma ciudad, puesto que ocupó los cuatro años siguientes participando con gran éxito en las Semanas Internacionales Mozart y en los Festivales de Salzburgo. Su estancia en esa ciudad le permitió profundizar notablemente en la música de Mozart, lo que fue señalado por la crítica austriaca, que calificó sus interpretaciones como "ejemplares" y como "algo que fija parámetros e impone estilos".

A partir de entonces, desarrollaría una carrera muy personal y ascendente que, aunque lo alejó del ámbito eclesiástico, nunca dejó de relacionarse con su transfondo religioso, prueba de lo cual fueron sus colaboraciones con el coro de la Asociación Musical Evangélica Nacional (AMÉN), con quien colaboró desde sus inicios. Fruto de esta colaboración fue su traducción del oratorio *El Mesías* de G. F. Haendel, que se presentó íntegramente en varios espacios culturales.

A principios de 1979, el Instituto Nacional de Bellas Artes lo invitó a ocupar la dirección artística de la Orquesta Sinfónica

Nacional, en donde permaneció hasta septiembre de 1984. Su labor se concentró en recuperar el énfasis nacional de la agrupación, lo que lo llevó a fundar y dirigir los Festivales de Verano de Aguascalientes y de Primavera de Oaxaca, junto con giras por varias entidades federativas. Entre las diversas grabaciones que realizó con esta orquesta destacan las dedicadas a José Pablo Moncayo y Candelario Huízar. Con la Camerata de la misma orquesta, grabó un disco con trabajos de Manuel Enríquez, Ricardo Castro y Manuel M. Ponce.

En 1985 Cárdenas ganó el concurso para seleccionar al director de la Orquesta Sinfónica de Hof, Alemania, para convertirse en su primer director mexicano. Allí estuvo hasta julio de 1989 y desde entonces regresa frecuentemente a dirigir esta orquesta con la que estrenó las obras de su autoría: *So I will hope* (1999) y *Voces de los Montes Altos*, para rapero y orquesta sinfónica (2000), además de otras composiciones.

En 1986 fundó la Filarmónica del Bajío, que dirigió constantemente en el Festival Cervantino, lo mismo que en giras por más de 12 estados de la República Mexicana y en 26 municipios de Guanajuato. En 1992 esta orquesta se estableció en Querétaro y Cárdenas la dirigió hasta julio de 1997, tras más de mil conciertos y siete discos, nuevamente con una intensa promoción de compositores mexicanos. Sobre este periodo, en el prólogo a *Estaciones en la música,* volumen que recopila textos de Cárdenas, algunos publicados en periódicos, Juan Villoro escribió:

> Cuando lo vi en acción en Querétaro, soplaba un viento tan frío como el de Salzburgo y el ambiente era igualmente enrarecido. Estábamos en un hangar infinito, con aspecto de arena de boxeo, asientos de trolebús y más chiflones que acústica. A pesar del mal tiempo había buena entrada. Cárdenas subió al podio con la apasionada desenvoltura de los directores que se deben a *una* ciudad (Bernstein en Nueva York, Von Karajan en Berlín, Solti en Chicago) y transformó el ambiente inhóspito en el mejor albergue para Brahms y Britten. Aunque había escuchado sus grabaciones y sus conciertos en la Sala Netzahualcóyotl, sólo entonces comprendí

> que Sergio Cárdenas dirige como quien encabeza una cruzada. La adversidad le parece un magnífico pretexto para divulgar su fe.[45]

En 2003, luego de cuatro años como director huésped de la Sinfónica de El Cairo, Egipto, ganó el concurso internacional para ser su titular. En esa orquesta apoyó a jóvenes talentos y compositores egipcios, llevando también autores e intérpretes mexicanos a participar con él. Realizó estrenos africanos y mundiales de varias obras suyas. Simultáneamente, ha dirigido agrupaciones en los demás continentes, destacando orquestas de Inglaterra, Alemania, Polonia, Lituania, y conjuntos corales en otros países. Esta última labor, marcada también por sus orígenes protestantes, la ha desarrollado en diversas oportunidades con el coro Convivium Musicum, el de Niños y Jóvenes y el de la Escuela Nacional de Música de la UNAM (en donde es profesor titular), el de Radio Cracovia, Polonia, y muchos más en Europa y Estados Unidos. Asimismo, contribuyó a fundar el Coro del Noreste Mexicano.

Además de *Estaciones en la música*, Cárdenas ha publicado otros dos libros: *Un rap para Mozart* (2003) y *Una dimensión no lineal* (2010), en los que manifiesta una profundidad poco común al referirse a aspectos religiosos de autores y obras musicales. El primero de ellos abre con varios textos dedicados a Mozart, entre los cuales destaca "La extensión de la fe mozartiana" y acaso el propio Cárdenas se ve reflejado en el gran compositor austriaco cuando escribe: "…el hecho de estar distanciado 'oficialmente' de la Iglesia no fue sinónimo de su distanciamiento con Dios".[46] Sobre la adscripción religiosa de Mozart, y en un análisis que mezcla este tema con aspectos especializados, agrega:

[45] Sergio Cárdenas, *Estaciones en la música*, México, CONACULTA, 1999, pp. 10-11. Cursivas del original.

[46] *Ibid.*, p. 22.

> Puedo afirmar también que la fe mozartiana, si bien era una fe cristiana, trascendía al carácter puramente confesional. Lo anterior lo podemos corroborar por el uso indistinto que hace de formas musicales que en la época se asociaban con formas típicamente católicas o protestantes. Así, por ejemplo, las partes vocales del *Réquiem* son en muchos pasajes de un carácter fugado muy similar al de los compositores "protestantes" Bach y Haendel; en otros adquiere colores con movimientos vocales similares a los del salvador de la música católica, Giovanni Pierluigi da Palestrina.[47]

En ese mismo tenor llama la atención su atenta lectura de E. M. Cioran, particularmente en lo relacionado con "la música oficial del paraíso", es decir, aquella que, mediante un juego imaginativo, se escucha en los ámbitos celestiales y divinos. Cárdenas incluyó en su primer libro, *Un rap para Mozart,* un fragmento del ensayo "Mozart o mi encuentro con la felicidad", del pensador de origen rumano, además de otros dos textos, uno referido a Johann Sebastian Bach cuya influencia es notoria en "La prueba de la existencia de Dios", artículo con el que rinde homenaje al músico barroco alemán. Allí, mediante una magnífica combinación de elementos técnicos (especialmente acerca del sistema *tonal*) y culturales, expone las características de la obra de Bach. Una observación muy puntual es ejemplo de esta mezcla afortunada:

> …en el barroco se inicia, de manera vertiginosa, (también como resultado del movimiento reformatorio iniciado por Lutero), la secularización del control económico de la producción musical que, hasta entonces, había sido casi de la exclusividad de la Iglesia. Bach expresó estos profundos cambios en su música (queda por saber si de manera consciente) y, más que anticuada, mi convicción es que la producción musical de Bach es una de las que con mayor enjundia pueden adjudicarse el calificativo de *actuales:* su sistema de composición obedece al sistema de libre mercado en el que las fuerzas (musicales) actúan con libertad de movimiento y

[47] *Ibid.*, p. 23.

> de expresión, dialogan, discuten, se incriminan y elogian mutuamente, luchan, sueñan, se ponen máscaras, sufren y gozan, odian y aman.[48]

Todo esto al lado de una afirmación que justifica lo anunciado desde el título del artículo: "Me parece, sin embargo, que es otra cosa lo que da vigencia a la música bachiana: nuestra necesidad de Dios, esa necesidad de romper con nuestros límites, esa necesidad de sobreponerse a todo en medio de la generalizada descomposición del mundo al que se nos ha aventado: Bach es, por sobre todo, la explicación más contundente de la existencia de Dios".[49] (Y a continuación cita de nuevo a Cioran: "Cuando escucháis a Bach, veis nacer a Dios. Su obra es generadora de divinidad. Después de un oratorio, de una cantata o de una Pasión, es *necesario* que *él* exista").

Varias porciones bíblicas le han merecido obras importantes: Números cap. 6 (la bendición aarónica), el Salmo 23, de entrañable memoria protestante, las Lamentaciones de Jeremías (un *spiritual* negro) y Hechos 2 (el episodio de Pentecostés). *Cor mundum* (2004), grabado en Alemania, incluye algunos cantos religiosos y textos bíblicos musicalizados, además de una obra basada en un poema de Octavio Paz.[50] "Sed de Dios" es un motete para coro mixto a capella, basado en el Salmo 63, compuesto en septiembre de 1996. "Ante tu cruz" es otro motete para coro masculino a capella, con texto de Rafael Sánchez M. y que fue estrenado en octubre de 1998 por el Coro de Cámara de México. *The flower is a key* es el título de su rap para Mozart, musicalización de un poema de Dyma Ezban e interpretado en su estreno en el 2010 por Simon Rattle, director de la

[48] Sergio Cárdenas, "La prueba de la existencia de Dios", en *Un rap para Mozart*, México, CONACULTA, 2003, pp. 13-14. Énfasis en el original.

[49] *Ibid.*, p. 14.

[50] Cf. Merry Mac Masters, "Falta capacidad auditiva 'para entender la música contemporánea'", en *La Jornada*, 21 de septiembre de 2004, disponible en la red: www.jornada.unam.mx/2004/09/21/02an1cul.php?printver=1&fly=1. El catálogo de las obras de Cárdenas se encuentra en: http://academia.uat.edu.mx/seriscarta/Sitio.htm.

Orquesta Sinfónica de Berlín, y en marzo de 2012 presentó en la UNAM otro dedicado a Beethoven.[51]

Además, su conocimiento de la lengua alemana le ha permitido un acercamiento constante a la poesía, lo que ha rendido frutos en sus magníficas traducciones de Rainer María Rilke. En 2011 editó un disco compacto con las *Elegías duinenses*.[52] Celosamente, y como buen protestante apegado íntimamente a la música, Cárdenas ha resumido en un credo (resabio también de la tradición reformada) que es también un poema, las ideas que sigue llevando a la práctica, en el que lo religioso es el marco donde se inscribe su visión de la música. Dicho texto concluye como sigue:

> La música es un misterio.
> En algún momento,
> por un momento,
> ese misterio nos es revelado.
> Es una revelación
> cuya fugacidad perturba,
> cuya plenitud envuelve y nos posee.
> Es un acontecer que cuestiona y desnuda,
> que remite a Dios.
> La música es Dios.
> ¿Habrá quien resista su
> presencia?[53]

Finalmente, su opinión acerca de la música eclesiástica actual es muy crítica: "Siendo la música un vehículo para el encuentro de los seres humano consigo mismos y, eventualmente,

[51] Emiliano Balerini Casal, "Un rap para Beethoven en la Nezahualcóyotl", en *Milenio Diario*, 22 de marzo de 2012, disponible en la red: www.milenio.com/cdb/doc/impreso/9133773.

[52] En su sitio web pueden leerse varias traducciones de Rilke, Gottfried Benn, Robert Gerhardt y Wislawa Szymorska, entre otros: http://academia.uat.edu.mx/seriscarta/Sitio.htm.

[53] Sergio Cárdenas, "Credo", en *Un rap para Mozart*, *op. cit.*, p. 11.

para influir en la comunión con lo sagrado, ahora se utiliza sólo como una forma de entretenimiento y evasión".[54]

Los esfuerzos que se llevan a cabo por situar de una manera más militante a los protestantismos mexicanos, continúan abriendo brecha en medio de la irresponsable indiferencia de amplios sectores de las Iglesias, las cuales viven, en su mayoría, en una lamentable pasividad la cual no resulta coherente con la historia del país ni con la dinámica propia del protestantismo. Esto es una realidad flagrante, a tal grado que algunos han llegado a señalar que el adjetivo "protestante" ya no es el mejor para definir la actitud básica de estas Iglesias debido a que la mentalidad protestataria y transformadora, esencial a la disidencia protestante original, ha sido sustituida por un "letargo social", y, añadiríamos, cultural.[55]

¿En qué medida lo que ha pasado en México ha sucedido también en el resto de los países del continente? Si bien una exploración sistemática de la mentalidad de las nuevas generaciones de estas iglesias es poco optimista, no deja de haber buenas señales en algunos círculos de estudiantes, como es el caso de Rubén Arjona Mejía, joven pastor presbiteriano, quien a pedido expreso de la Alianza Reformada Mundial, hizo una revisión de la situación actual del país tratando de tomar lecciones de la Ginebra de Calvino para las condiciones actuales de la capital mexicana. Dice, por ejemplo:

> El triunfo de la Reforma en Ginebra no fue producto de un gran evento evangelístico de dos horas en la Catedral de San Pedro (con Farel como predicador)... En el siglo XVI, los Reformadores vieron la mano de Dios en el desarrollo de la historia; al hacerlo, pudieron incorporar a la batalla todos los recursos disponibles.

[54] Leopoldo Cervantes-Ortiz, "La música en algunas iglesias es demagógica, afirma Sergio Cárdenas", en *ALC Noticias*, 24 de mayo de 2005.

[55] Frase usada por Carlos Mondragón en "México: de la militancia revolucionaria al letargo social", en C. René Padilla (compilador), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991, pp. 61-76.

> Del mismo modo, la Reforma que necesita la ciudad de México no ocurrirá como resultado de una gran campaña evangelística en el Estadio Azteca. Se requiere algo más que eso. La Iglesia, mientras proclama el Reino en el culto, debe también proclamarlo en cada esfera de la vida. Para lograrlo, deberá llevar a cabo alianzas estratégicas...
>
> Existe un fuerte deseo entre algunos ministros y hombres y mujeres de iglesia por restablecer muchos de los principios reformados que se han perdido. En diversos niveles eclesiásticos se ha sentido la imperiosa necesidad de establecer un diálogo serio entre la iglesia y la(s) cultura(s) mexicana(s)...
>
> Mucho del presente y del futuro de la iglesia depende de sus jóvenes, porque son vehículos de cambio.[56]

De modo que, en algunos sectores, se vislumbran buenas esperanzas de recuperación y aplicación de las viejas, pero siempre renovables, identidades protestantes. Como escribió Rubem Alves en la celebración del 450 aniversario de la aceptación de la reforma en la ciudad de Calvino: Ginebra.

> El protestantismo es un sueño para mí. Lo amo porque cuando soy poseído por sus símbolos, siento que mi cuerpo se hace más ligero y casi vuela...
>
> Amo el recelo calvinista hacia todas las formas de idolatría...
>
> Amo el cuidado calvinista por la creación de Dios...
>
> Amo, además, le belleza de la soledad profética...
>
> Ustedes saben: estos no son hechos; no son pedazos de la tradición o de las instituciones protestantes. Son visiones, símbolos de los objetos de nuestro deseo, nombres de nostalgias...
>
> Si el protestantismo aún es joven...

[56] Rubén Arjona Mejía, "Mexico", en *Reformed World*, vol. 46, núm. 2, junio de 1996, pp. 84-85, www.warc.ch/who/what/youth/rw962/06.html. (Traducción mía) Se trata de una contribución al debate sobre la situación mundial desde el punto de vista de los jóvenes miembros de Iglesias reformadas o presbiterianas. El lema y tema general de trabajo de estos años en la ARM ha sido "Romper las cadenas de injusticia (Isaías 58.6)".

Si aún tiene el poder de seducir...

Si es tan fuerte como para poseer cuerpos y hacerlos bailar, volar y luchar.

Todo depende de su poder para hacer que otras religiones y tradiciones sueñen. Tal vez no se conviertan al protestantismo, pero es seguro que se volverán más ligeras...[57]

[57] Rubem Alves, "An invitation to dream", en *The Ecumenical Review*, (USA), vol. 39, núm. 1, enero de 1987, p. 62. (Traducción mía).

DIRECTORIO DE COLABORADORES

Felipe R. Vázquez Palacios. Doctor en Antropología, investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede Golfo (CIESAS-Golfo). Participante en el proyecto de investigación "Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural: Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales" (DGAPA-PAPIIT IN304109).

Carlos Mondragón González. Maestro en Estudios Latinoamericanos, profesor-investigador de tiempo completo en el Área de Psicología Social de la FES Iztacala-UNAM. Responsable del proyecto: "Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural: Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales" (DGAPA-PAPIIT IN304109) carlosmg@unam.mx.

Carlos Olivier Toledo. Maestro en Historia, profesor de tiempo completo en el Área de Psicología Social de la FES Iztacala-UNAM. Participante en el proyecto de investigación "Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural: Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales" (DGAPA-PAPIIT IN304109).

Ma. de Lourdes Jacobo Albarrán. Doctora en Psicología, profesora de tiempo completo en el Área de Psicología Social de la FES Iztacala-UNAM. Participante en el proyecto de investiga-

ción "Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural: Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales" (DGAPA-PAPIIT IN304109).

Sandra Guadalupe Jaime López. Licenciada en Psicología, FES Iztacala-UNAM, becaria-tesista del proyecto "Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural: Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales" (DGAPA-PAPIIT IN304109).

Norman Rubén Amestoy, Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET de Buenos Aires, Argentina. Profesor de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano-Instituto Wesley, en Rosario, Argentina.

Miguel Ángel Mansilla. Doctor en Antropología, profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Arturo Prat, de Chile.

Carlos Martínez García. Sociólogo, Fac. Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, articulista de *La Jornada*, investigador del Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano.

Ariel Corpus. Estudiante del Doctorado en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Miembro del proyecto de investigación: "Disidencia y Resistencia en el Pluralismo Cultural: Memoria y Subjetividad en Minorías Sociales" (DGAPA-PAPIIT IN304109).

Leopoldo Cervantes-Ortiz. Pasante de la Maestría en Letras Latinoamericanas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe y la Facultad de Estudios Superiores de Iztacala de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 30 de abril de 2013 en Publidisa Mexicana, S. A. de C. V., Calz. Chabacano 69, Planta Alta, Colonia Asturias, México, D. F. Su composición y formación tipográfica, en tipo Garamond de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, estuvo a cargo de Editorial Albatros, S. A. de C. V. La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 100 ejemplares y estuvo al cuidado de Carlos Mondragón, con la supervisión de Ricardo Martínez Luna.

La minoría religiosa más importante y de mayor crecimiento en América Latina está ligada históricamente al mundo de las iglesias protestantes. Separados del catolicismo romano desde el siglo XVI, cristianos disidentes hicieron acto de presencia de diversas formas en América durante los siglos de colonización europea. Pero no fue sino hasta el siglo XIX, después del triunfo de los movimientos de Independencia, que las ideas liberales de tolerancia y libertad religiosa ganaron terreno en la formación de las nuevas Repúblicas. Esto permitió —por lo menos en el papel— el derecho a la disidencia religiosa, lo cual hizo posible el establecimiento y desarrollo de iglesias cristianas no católicas que desde hace 150 años han contribuido a modificar el panorama religioso en nuestra región, llegando hoy día a constituir más de 20% de la población en países como Guatemala, Nicaragua, Brasil y Chile.

Los trabajos que conforman el presente volumen abordan diversos aspectos de la historia, la mentalidad y la vida de esta minoría religiosa latinoamericana en sus diferentes expresiones y contextos sociales.

Colección
Política, economía y sociedad en América Latina y el Caribe

17

ISBN: 978-607-02-4244-1

Iztacala

CIALC
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe